

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№52
(2007)

Париж-Москва



СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 52
(2007)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222-1292

Главный редактор

Николай Мусхелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Октавио Вилчес - Ландин, SJ
Жан-Мари Глорье, SJ
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Александр Мосин
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Составитель и редактор номера Сергей Хоружий

СИМВОЛ

Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: 261 0146 / факс 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77-29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Настоящим выпуском мы продолжаем новую «местную традицию», которая начала складываться в нашем журнале: традицию специальных тематических выпусков. Тема этого выпуска — исихазм, древняя мистико-аскетическая практика Восточного христианства. Такой выбор темы отвечает другой традиции «Символа», изначальной и главной: служить трибуной диалога и местом встречи духовных традиций христианского Запада и Востока. Сразу в двух отношениях здесь возникают перекличка и диалог. Темой предшествующего выпуска была немецкая мистика Рейнской школы, сопоставление которой с мистикой исихазма и, в особенности, с богословием Григория Паламы сегодня является актуальной и активно разрабатываемой проблематикой. Наряду с этим, в материалах выпуска мы также уделяли особое внимание западно-восточному диалогу: выдающимся западным исследователям исихазма посвящена специальная мемориальная секция, а завершающая выпуск статья его составителя систематически представляет в исторической перспективе вклад западных ученых в изучение традиции. *Православный подвиг как общехристианское достояние*: можно считать, что в этом названии заключительной статьи выражена и общая идея номера.

Основа номера — его обширный первый раздел, «Панорама современных исследований». Это название достаточно характеризует наш замысел: в первую очередь, выпуск должен со всем беспристрастием представить читателям рабочее поле сегодняшнего изучения и осмысления исихастской традиции, во всей его широте — в православии и западном христианстве, в церковном и научном сообществе. Читатель будет судить, удался ли наш замысел. Нельзя объять необъятное, и неизбежно, за пределами номера остались некоторые из спектра рабочих и, может быть, даже акту-

альных тем, некоторые из списка известных и даже заслуженных научных имен. И все же, как мы надеемся, — в целом, замысел выполнен. Статьи выпуска охватывают широкий, представительный набор тем, вполне дающий почву для общих выводов.

Мы убеждаемся, что в последний период внимание исследовательского сообщества привлекают по преимуществу проблемы осмысления исихазма путем его более отчетливого позиционирования в духовном и историческом контексте. Принципиальное значение приобретают работы, где на новой современной источниковедческой базе уточняются и пересматриваются отношения исихастской традиции с главнейшими смежными явлениями, формирующими указанный контекст: неоплатонизмом, Ареопагитиками, западным богословием и монашеством, определенными христианскими ересями, наконец — *last but not least* — с духовными практиками, созданными вне христианства, в других мировых религиях. Все эти линии отношений — исконный, давний предмет исихастских штудий, однако практически в каждой из них позиции ученых в последнее время испытывают заметные изменения. Эти изменения — следствие общего положительного процесса: за счет успехов источниковедения (появление критических изданий, расширение фонда источников, вводимых в научный оборот) достигается новый уровень изученности, освоенности корпуса исихастской литературы — на этой базе повышается уровень фактических знаний об исихастской традиции (узкий круг известных и изучаемых фигур, давно практически не менявшийся, пополняется новыми именами; мы яснее видим отношения и связи между лицами, фактами, событиями и местами уже начинаем различать живую картину традиции в ее развитии) — и всё это постепенно имплицитно переводит на новый уровень и теоретических исследований, богословской и философской рефлексии исихазма.

Работа митрополита Диоклийского Каллиста, открывающая раздел, хорошо известна среди специалистов как наиболее основательный и авторитетный текст на тему о телесности в исихазме. Раскрывая тему в компаративном ключе, она играет столь же существенную роль и в проблематике сравнительного анализа духовных практик, принадлежащих разным религиям. Оба круга проблем имеют то общее меж собой, что, будучи принципи-

ально важны для современного понимания исихазма, они до сих пор изучались крайне недостаточно, и главная работа над ними еще только предстоит. Напротив, тема «исихазм и Ареопагитики», служащая предметом большой статьи проф. Антонио Риго, всегда пользовалась вниманием ученых. Без ее обсуждения не обходятся почти все крупные исследования по исихастской традиции — но при всем том даже самые общие вопросы об оценке влияния Ареопагита в учениях зрелого исихазма остаются еще открытыми, дискуссионными. Как нам думается, помещаемая статья по цельности выдвинутой позиции, логичности рассуждения, объему привлеченных источников должна стать этапной во всей проблеме. Этапной — но не закрывающей проблему. Научная ситуация еще явно оставляет простор и для других позиций, других исследований; и в этом же выпуске читатель найдет другую позицию в статье составителя и другой аспект ареопагитовской тематики — в статье М. ван Эсбука о гипотезе Хонигмана¹.

Другая из статей М. ван Эсбука в посвященной ему секции затрагивает еще один из вышеназванных проблемных узлов: тему «исихазм и христианские ереси». На первый взгляд, эта работа отнюдь не об исихазме: именитый автор с отличающей его дотошностью разбирает один из эпизодов рекордно запутанной христологической полемики, предшествовавшей V Вселенскому собору. Но вспомним ближе исторический, а также и исследовательский контекст. В эпоху «палестинского оригенизма», разбираемую в статье, аскетическая традиция уже миновала героический период своего бурного становления. Сегодня мы знаем, что дальше ей предстояла труднейшая работа создания Метода, духовно-антропологического искусства Умного Делания, требовавшая абсолютной концентрации усилий. Однако это великое задание заведомо не могло сразу и до конца уясниться аскетическому сознанию. Вслед за рождением «Пустыни» как Иного «Империи», для нее неизбежен был некоторый период самоопределения, распознавания своих главных целей, ориентиров, стратегий. И мы видим в

¹ Или же Нуцубидзе-Хонигмана, как с гневом поправят в Грузии. Ср.: «Бельгийский академик Эрнест Хонигман подтвердил мой приоритет в раскрытии тайн Псевдо-Дионисия Ареопагита». *Нуцубидзе Ш.И.* Руставели и Восточный Ренессанс // *Ш.И. Нуцубидзе.* Собр. соч. Т. 4. Тбилиси, 1987, с. 297.

ретроспективе, что так и следует трактовать V–VI века в истории исихазма: как время известной неопределенности, когда сознание и силы «Пустыни», с одной стороны, продвигались в углублении аскетического делания (Диадок, Варсануфий, Дорофей), однако с другой — и едва ли не в большей мере — втягивались в церковные распри, оказывались колеблемы политическими страстями, давали себя увлечь ересям... Судьба духовной традиции была в опасности; однако этот специфический смысл периода до сих пор слабо артикулирован и не закреплен в науке — отчасти оттого, что его заслоняет идущий следом период Синайского исихазма VII–IX вв., когда традиция впечатляюще продвинулась в разработке Метода (как можно убедиться из помещаемой нами статьи о Иринея Осэрра «Богословие монашества у св. Иоанна Лествичника», позиции сего крупнейшего из Синаитов в своих основах вполне уже отвечают зрелому византийскому исихазму). Статья о Мишеля помогает заполнить лауну, через детали богословия мастерски воссоздавая всю атмосферу того периода, когда традиция была на распутье. Здесь ее можно поставить рядом с работой о Георгия Флоровского «Антропоморфиты в Египетской пустыне» (ч. 1, 1960; ч. 2, 1965). Вкупе эти работы уже существенно приближают нас к пониманию феномена «монашеского оригенизма» в его отношении к главному руслу исихастской традиции.

Нет сомнений, что в развитии этого главного русла важнейший, кульминационный этап — Исихастское возрождение в Византии XIV в., вместившее в себя такие явления, как Исихастские споры и богословие Паламы. Беспрецедентный подъем исследовательского интереса к исихазму, длящийся с 60–70-х гг. XX в., всегда львиной долей сосредоточивался на этом этапе (а в его пределах — на вопросах полемики вокруг богословия энергий). Но в последнее время спектр исследований, пожалуй, уже не обнаруживает такой узкой сосредоточенности, и феномен исихазма освещается шире и равномернее (что, впрочем, никак не отменяет ключевой роли данного этапа). В нашем выпуске эпохе поздневизантийского исихазма посвящены всего лишь два текста: отклик И. Осэрра на известную работу о Василия (Кривошеина) о Паламе и статья Д. Макарова о богословии обожения св. Феофана Никейского. Оба они обсуждаются в заключительной статье С. Хоружего; здесь же мы скажем лишь, что первый текст, поя-

вившийся в 1937 г., может считаться вехой в истории изучения исихазма: ибо его, пусть с некоторой условностью, можно рассматривать как начало диалога православного и западного сообществ исследователей исихазма. В дальнейшем этот диалог успешно привел к преодолению разъединенности двух сообществ. Второй же текст важен тем, что, обращаясь к мысли младшего современника Паламы († 1380), он входит в почти не исследованную тему об эволюции Исихастского возрождения после ухода св. Григория, давая возможность уловить некоторые тенденции этой эволюции, отразившиеся на будущей судьбе исихазма.

Практически с самого начала в жизни исихастской традиции играли важную роль процессы ее трансляции, передачи в новые очаги, новые ареалы православной ойкумены, вплоть до 1453 г. совпадавшей с Byzantine Commonwealth. Автор этого понятия, князь Дмитрий Оболенский, ввел также слегка иронический термин «Исихастский интернационал» для обозначения полиэтнического, мультикультурного сообщества исихастов поздневизантийской эпохи. Общие принципы и особенности процессов трансляции исихазма отчетливо резюмирует вторая из работ митрополита Каллиста, открывающих наш выпуск. По своей теме, работа могла бы оставаться в плоскости исторического и культурно-цивилизационного рассмотрения; но вместо этого она плотно насыщена общими тезисами, показывающими, как всё происходившее в этой плоскости определялось духовной стороной, самим существом исихастской практики. Попутно же тут в корне опровергается еще бытующий предрассудок о мнимой враждебности исихазма разуму и культуре, полнокровной жизни мира. Теме византийско-славянских трансляций посвящен и текст проф. А.-Э. Тахиаоса «Распространение исихазма в средневековой России». Создавая удачное дополнение работе митрополита Каллиста, преимущественно концептуальной, он демонстрирует максимальную наполненность фактами, исторической и библиографической информацией. И, разумеется, в нашем выпуске никак не могла отсутствовать и тема русского исихазма. Мы рады возможности представить русским читателям, хотя бы в отрывках, монографию о Джорджа Мэлони о преп. Ниле Сорском, давно кочующую по библиографиям, но почти не известную в России. Более позднюю эпоху Исихастского возрождения

в России, стоящую на славянском и русском «Добротолюбии», на подвиге и учении владык Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, на служении старцев оптинских, анализирует работа Н. Лисового.

Органической частью темы «Исихазм сегодня» по нашему замыслу служит также обсуждение активности современных центров изучения исихазма — не академических институтов, а очагов, возникающих спонтанно, на почве лишь духовного импульса, интереса, притяжения к сему древнему искусству «превосхождения естества». Подобных очагов не так уж мало сегодня, они рассеяны в русской провинции, в Греции и по всему миру. О них мы помещаем материалы «из первых рук», тексты самих инициаторов и руководителей двух центров — монастыря Спаса Преображения в Бозе (Италия) и Православного Братства Святителя Алексия Московского (Москва). Масштабы их деятельности весьма различны: монастырь в Бозе пользуется мировой известностью как учредитель ежегодных конференций по исихастской традиции, куда уже около 15 лет собираются ведущие фигуры духовной науки; Московское братство в трудных русских условиях ведет в скромной мере издательскую активность, знакомит с аскетической духовностью аудиторию масс-медиа, оказывает посильную помощь исследовательским проектам исихастской тематики... Но одни устремления питают их.

Хотя мы упомянули не все статьи номера, из сказанного уже ясно, что его тематический спектр охватывает все главные разделы современных исследований, тогда как спектр авторов соединяет представителей Христианского Востока и Запада — с особым вниманием ко вкладу западных исследователей, согласно с диалогической идеей выпуска. Но можно сказать, пожалуй, что, с выполнением этого внешнего задания, в нашем проекте проступает и некий внутренний смысл. Возникший комплекс научных текстов складывается в единство, и из него вырисовывается цельный облик духовного явления, духовной традиции. Этот облик несет некоторые новые, современные черты: в одних местах дополняя, в других корректируя прежние воззрения, сегодняшние исследования создают более взвешенную картину явления, менее тяготеющую к черно-белым идеологизированным трактовкам,

к резким оппозициям и огульным сливаниям, отождествлениям. Но это пока — лишь проступающий, предносящийся облик. Для его завершения требуется еще большая соборная работа над проблемой исихазма — как общехристианского духовного достоинства. Выразим в заключение надежду, что выход нашего номера поможет успешному продолжению этих соборных усилий.



ПАНОРАМА
СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

МОЛИТЬСЯ ТЕЛОМ: ИСИХАСТСКИЙ МЕТОД И ВНЕ-ХРИСТИАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ*

Памятовать о Боге необходимее, чем дышать
Св. Григорий Назианзин

ПРИЗРАК В МАШИНЕ?

«Прославляй Бога в теле своем» — говорит св. Павел (1 Кор 6, 19). Но как следует это делать на практике? Как можем мы сделать наше физическое естество активным соучастником в молитвенном труде? Это нечто такое, на что нам, как христианам, следует обратить особое внимание в нынешнее время. Ведь мы живем в эпоху, когда в философии, равно как и в физике и психологии, оказывается все менее полезным постулировать дихотомию между духом и материей, душой и телом. В этом плане типично высказывание К.Г. Юнга: «Дух — это живое тело, видимое изнутри, а тело — это внешнее проявление живого духа, и оба они, в действительности, суть одно существо»¹. Если авторы, пишущие о христианской духовности, будут и дальше принимать резкое противопоставление между душой и телом — как они зачастую делали в прошлом, — их слова будут казаться их современникам-мирянам все более незначущими.

В действительности, в христианской традиции нет места платоническому делению на душу и тело. Библия рассматривает человеческое существо холистически, и вопреки сильному влиянию платонизма, эту единую точку зрения неоднократно вновь утверждало греческое христианство. «Является ли человеком сама душа?» — спрашивается в тексте, приписываемом Иустину Мученику († ок. 165 г.). «Нет, это просто душа человека. Называ-

* *Kallistos of Diokleia*. Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels // *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 14/2 (1992), 6–35. Пер. с англ. *Николая Мухелишвили*.

¹ *Modern Man in Search of a Soul*. London, 1984, p. 253.

ем ли мы человеком тело? Нет, мы называем его телом человека. Так что человек — это ни душа, ни тело в отдельности, а единое целое, которое они образуют вместе»². Современный греческий богослов Христос Яннарас сходным языком утверждает, что тело следует считать не «частью» или «компонентом» человека, а «образом бытия» целостного человека, проявлением во внешнем мире энергий нашей человеческой природы в ее полноте³. Я представляю собой не «призрак в машине», а неделимое единство. Мое тело — это не что-то, чем я *обладаю*, а то, чем *являюсь*.

Однако недостаточно просто утверждать эту холистическую антропологию в теории. Нам нужно придать ей конкретное и практическое выражение в нашем богословии таинств, особенно таинств причастия и брака, равно как и в нашем богословии молитвы. Слишком часто этого не делалось в христианских учениях. В своем знаменитом определении Евагрий Понтийский († 399) называет молитву «*беседой ума [nous] с Богом*»; это «*высшее мышление ума [...], действие, подобающее достоинству ума [...]. Приступай к Нематериальному нематериально*»⁴. Это оставляет нас в недоумении: тогда какое же место есть телу в деле молитвы? В действительности, Евагрий менее антифизичен, чем предполагают эти его слова, поскольку он приписывает в молитве важную функцию таким телесным переживаниям, как дар слез⁵. Однако даваемое им определение молитвы, к сожалению, явно создает впечатление маргинализации тела.

В истории христианской духовности одна из самых последовательных попыток приписать телу положительную и динамическую роль в процессе молитвы была предпринята исихастами четырнадцатого столетия. Они предлагали при произнесении Иисусовой молитвы использовать в качестве сопровождения физическую технику, которая имеет явные параллели в йоге и ис-

² Фрагменты трактата *О воскресении*, 8 (PG 6, 1585B; ed. Karl Holl, *Texte und Untersuchungen* XX, ii, pp. 45–6).

³ Cf. *The Freedom of Morality*. New York, 1984, p. 11.

⁴ *О молитве*, 3, 34a (отсутствует у Миня, однако включено в *Добротолубие*), 84, 66 (PG 79, 1168C, 1185B, 1181A). [Русск. пер. приводится по изданию: *Авва Евагрий*. Слово о молитве. 3, 35, 84, 67 // Творения аввы Евагрия / Пер. А.И. Сидорова. М., 1994, сс. 78, 81, 84, 86. — *Прим. пер.*]

⁵ *О молитве*, 5–7 (PG 1168D–1169A). [См.: *Авва Евагрий*. Слово о молитве, 5–7. — *Прим. пер.*]

ламском суфизме. Этот психосоматический метод исихастов зачастую сурово критиковали, как, например, польский управляющий в *Откровенных рассказах странника духовному своему отцу*:

А! Это *Добротолюбие*, сказал он. Я видел сию книгу у нашего ксендза, когда жил в Вильне; однакож, я наслышан об ней, что она содержит какие-то странные фокусы, да искусства для молитвы, написанные греческими монахами подобно тому, как в Индии да Бухарии фанатики сидят, да надуваются, добиваясь, чтоб было у них шекотание в сердце, и по глупости почитают это натуральное чувство за молитву, будто даваемую им Богом. Надо молиться просто с целию выполнения нашего долга перед Богом; встал да прочел *Отче наш*, как научил Христос; вот целый день и прав, а не беспрестанно ладить одно и то же; так, пожалуй, и с ума сойдешь, да и сердце-то повредишь.

Странник задет и протестует:

Не думайте, батюшка, так о сей святой книге. Ее писали не простые греческие монахи, а древние великие и очень святейшие люди, которых и ваша церковь почитает [...]. Да и индийские-то и бухарские монахи переняли у них же сердечный способ к внутренней молитве, но только перепортили и сами исказили его...⁶

Кто из них прав, польский управляющий или русский странник? Является ли «сердечный метод» исихастов подлинно христианским, верным способом исполнения наставления «Славь Бога в теле своем»? Или же он — нечто смутное и даже потенциально вредное?

«КАК ЛЕГКО ГОВОРИТЬ С КАЖДЫМ ВДОХОМ...»

Сама по себе Иисусова молитва — многократное призывание Святого Имени — по-видимому, значительно древнее, чем физический метод, предназначенный для ее сопровождения⁷. Уже

⁶ The Way of a Pilgrim and The Pilgrim continues his Way / Tr. R.M. French. London, 1954, p. 60. [Цит. по: *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*. Париж, 1973, с. 68. — *Прим. пер.*]

⁷ По поводу исторического развития Иисусовой Молитвы см.: *A Monk of the Eastern Church [Archimandrite Lev Giller]*. The Jesus Prayer. New York, 1987 (с полной библиографией). Самые ранние свидетельства кратко обсуждаются в: *Kallistos Ware. The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai // The Study of Spirituality / Eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold*. London, 1986, pp. 175–84.

среди египетских монахов в IV в. было принято использовать «молитвы-стрелы» — часто повторяемые краткие, пылкие призывания — в качестве средства, помогающего постоянно сохранять «памятование о Боге». Эта практика получила известность как «монологическая молитва» — молитва из одного *логоса*, единственного слова или предложения. Хотя имя Иисуса порой встречается в этих «молитвах-стрелах» египетских Отцов-пустынников, оно никак особо не выделяется.

Подлинное начало специфической духовности Святого Имени было положено лишь св. Диадехом Фотикийским (2-я пол. V в.), который постоянно говорит о «памятовании» или «призывании» Иисуса. Это призывание устраняет отвлечения, очищает ум от образов и таким образом помогает нам обретать внутренний покой. Через полстолетия после Диадеха два Старца из Газы, св. Варсануфий и св. Иоанн (нач. VI в.), указывают множество коротких молитв, в которые входило имя Иисуса. Примерно в то же время или несколько позднее в *Житии аввы Филимона* впервые появляется то, что впоследствии стало считаться стандартной формой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Добавление в конце слова «грешника» не встречается ранее четырнадцатого века.

Ни один из этих ранних авторов ничего не говорит об использовании какой-либо физической техники. Однако несколько позднее некоторые намеки на координацию между ритмом дыхания и призыванием Святого Имени появляются у трех синаяских авторов — св. Иоанна Лествичника (VII в.), св. Исихия Батозского (Исихия Синаита, VIII–IX в. [?]), и св. Филофея (IX–X в. [?]). «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим», — говорит Лествичник. Исихий выражается слегка точнее: «Молитва к Господу Иисусу да прилепится к дыханию твоему». Филофей же просто говорит «Надлежит нам всегда воздыхать к Богу»⁸.

Сколь многое мы можем вывести из такого рода высказываний? Пожалуй, все три автора имеют в виду определенный

⁸ Подр. ссылки на источники см.: *Ware. The Study of Spirituality*, pp. 182–3. [Русские переводы приводятся по изданиям: *Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы*. М., 1997. Степень XXVII, § 61; *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*, с. 141; *Преподобный Филофей Синайский*. Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. Т. 3. М., 1900, с. 416. — *Прим. пер.*]

метод регулирования ритма дыхания, так чтобы он совпадал со словами молитвы. В этом случае неопределенность и нежелание давать прямые указания могут быть преднамеренными. Возможно, они сочли — как несомненно считают многие современные православные учителя — что обучение таким методам лучше всего передавать устно, а не доверять письму; опытный духовный наставник, находящийся в непосредственном контакте со своими учениками, способен предостеречь их от опасностей, которые могут не быть очевидными для читателей книги. С другой стороны, слова Лествичника, Исихия и Филофея вполне могут быть не более чем метафорическими. Подобно словам Григория Назианзина (329–389), который говорит, что «памятовать о Боге необходимее, чем дышать»⁹, они могут попросту означать, что молитва должна быть столь же постоянной и самопроизвольной — подобно большей части нашего инстинктивного существования — как акт дыхания. В этом случае упоминание о дыхании у синайских авторов — это просто способ образной переформулировки наставления св. Павла: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5, 17).

Мы вступаем на более твердую почву, когда обращаемся к Египту и рассматриваем Коптский цикл Макария¹⁰. Эти материалы трудно поддаются точной датировке, но, по-видимому, относятся к седьмому или восьмому веку. Здесь мы читаем: «Как легко произносить с каждым вздохом — “Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Молю тебя, Господи Иисусе Христе: помоги мне!”». Когда мы выдыхаем и снова вдыхаем, призывание Иисуса сходит с наших губ и снова возвращается к нам: «Внимай имени Господа нашего Иисуса Христа покаянным сердцем; пусть оно сходит с губ твоих и снова возвращается к тебе». Хотя ничто из этого нельзя назвать вполне точным, однако здесь мы имеем дело с чем-то большим, нежели просто метафора. Здесь утверждается вполне определенная связь между нашим дыханием и званием к Иисусу. Утверждается напрямик то, что позднее стало центральным пунктом физического метода исихастов: следует призывать Иисуса с каждым вдохом.

⁹ *Oration 27:4* (Theological Oration 1:4) (PG 36, 16B). [Русск. пер. приводится по изданию: *Св. Григорий Богослов. Слово 27 // Св. Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах. Т. 1. СТСЛ, 1994, с. 387. — Прим. пер.*]

¹⁰ См.: *Antoine Guillaumont. The Jesus Prayer among the Monks of Egypt // Eastern Churches Review, 6/1 (1974), 66–71.*

Лишь через интервал в несколько веков что-либо столь же явное можно будет встретить в греческих источниках. Самые ранние подробные описания физического метода содержатся в двух текстах, первый из которых датируется концом тринадцатого века, а второй, по всей вероятности, появился более или менее одновременно с ним.

Так Никифор Уединенник в конце своего краткого сочинения *О трезвении и хранении сердца*¹¹ предлагает телесный метод для помощи начинающему в достижении «внимания». Согласно св. Григорию Паламе, который служит для нас главным источником сведений о жизни Никифора, последний происходил из Италии и, судя по всему, был латинянином, воспитанным в западной традиции, а не греком из Калабрии. Придя к убеждению, что Запад впал в «какодоксию», он перебрался в Византию и примкнул к православной церкви. Согласно Паламе, он стал монахом на святой горе Афон, где жил «в одиночестве и исихии», и в конце концов удалился в «пустынейшие места святой Горы». Сам Никифор оставил описание преследований, которым он подвергался из-за своей оппозиции Лионской Унии, которая проводилась в жизнь императором Михаилом VIII. Он был арестован в 1276 г. и привезен в Константинополь, а затем в Акру, где его допрашивал латинский суд и приговорил к изгнанию на Кипре, хотя на следующий год он был освобожден. По всей вероятности, он умер до 1300 г. Палама ссылается на работу *О трезвении*, сообщая: «увидев, что многим начинающим очень трудно справиться с нестойкостью собственного ума, он предложил способ, с помощью которого они могли бы немного умерить в нем многоподвижность воображения»¹². Никифора порой называли «изобретателем» те-

¹¹Греч. текст: *PG* 147, 945–66; also in *Ph.* [= *Philokalia ton Ieron Niptikon*. Athens, 1957–63, vol. IV], pp. 18–28. Англ. текст: *E. Kadloubovsky and G.E.H. Palmer*. Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart. London, 1951, pp. 22–34, по русск. версии св. Феофана Затворника. Новый англ. пер., непосредственно с греческого, текста Никифора, а также и текстов псевдо-Симеона, Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов см.: *The Philokalia; the Complete Text / Tr. by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware*. Vol. IV, V.

¹² *Palamas*. Triads in Defence of the Holy Hesychasts I, 2, 12; II, 2, 2–3 / Ed. Jean Meyendorff (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30–31). Louvain, 1959, pp. 99, 321–3; *Nikiphoros*. *Dialexis* / Ed. V. Laurent and J. Darrouzès // *Dossier grec*

лесного метода, но Палама этого не утверждает. По-видимому, Никифор всего лишь впервые дал письменное описание метода, который имел долгую традицию среди афонских монахов и передавался изустно от учителя к ученику.

В значительной мере сходная техника обрисована в трактате, приписываемом св. Симеону Новому Богослову (952–1022), *Метод священной молитвы и внимания*, который также известен под названием *О трех способах молитвы*¹³. Палама, судя по всему, согласен с приписыванием авторства этой работы Симеону, однако в настоящее время считается общепринятым, что Новый Богослов не мог быть ее настоящим автором. Отец Ириней Осэрт в своем издании греческого текста *Метода* высказывает предположение, что его мог написать сам Никифор, но убедительных доказательств на этот счет не существует. Кому бы ни принадлежало авторство этого текста, он не мог быть написан много позднее 1300 г. и, быть может, также относится к концу тринадцатого века.

Следующее упоминание физического метода находим у св. Григория Синаита († 1346) — влиятельного автора, который жил на горе Афон немногим позднее Никифора, в начале XIV в.¹⁴ Вероятно, он узнал об этом методе на Святой Горе, хотя мог научиться ему и во время пребывания на Крите, до своего пересе-

de l'union de Lyon (1273–1277) (Archives de l'Orient Chrétien 16). Paris, 1976, pp. 486–507. Cf. *John Meyendorff. A Study of Gregory Palamas*. London, 1964, pp. 139–56; Daniel Stiernon, in *Dictionnaire de spiritualité XI* (1981), cols. 198–203. [Русский перевод «Триад» приводится по изданию: *Св. Григорий Палама. О молитве. II. 2, 2 // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. В. Библихина. М., 1995, с. 160]*

¹³ Греческий текст: *Irenée Hausherr. La méthode d'oraison hésychaste // Orientalia Christiana IX*. Rome, 2/36 (1927), 150–72. Англ. текст: *Kadloubovsky and Palmer. Writings*, pp. 152–61. Cf. *Palamas. Triads I, ii, 12 (Meyendorff, p. 99)*. [Существуют два полных русских перевода текста *Метод священной молитвы и внимания* — один опубликован в нашем журнале (Символ, 34 [1995]), переводчик А. И. Сидоров, другой в книге *Путь к священной безмолвию. М., 1999* — переводчик А. Г. Дунаев. — *Прим. пер.*]

¹⁴ Греческий текст: *PG 150, 1240–1345; Ph.*, pp. 31–88. Англ. текст: *Kadloubovsky and Palmer. Writings*, pp. 37–94. Cf. *Kallistos Ware. The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai // Eastern Churches Review*, 4/1 (1972), 3–22; *David Balfour. Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration* (reprint from the periodical *Theologia*). Athens, 1983, esp. pp. 139–58.

ления на Афон. Григорий нигде не упоминает о Никифоре и не приводит прямых цитат из его трактата *О трезвении*; точно так же, он нигде в явном виде не цитирует *Метод*, приписываемый Симеону. Хотя он вполне мог быть знаком с этими двумя работами, возможно также, что он приобрел свое знание физического метода из устной традиции, а не из письменных текстов.

Вскоре после того как Григорий Синаит примерно в 1335 г. окончательно покинул Афон, физический метод внезапно и неожиданно стал объектом яростных нападок. Наряду со всей исихастской традицией молитвы его поставил под сомнение образованный грек из Южной Италии, Варлаам Калабрийский, переселившийся в Константинополь около 1330 г. В 1335–1336 гг. возникает конфликт между Варлаамом и св. Григорием Паламой, который в то время жил в уединении на горе Афон. Первоначально предметом разногласий был вопрос об исхождении Святого Духа. Но к 1337 г. Калабриец расширил масштабы спора, подвергнув нападкам утверждения исихастов о видении Божественного и нетварного Света Фаворского, а также их практику использования психосоматического метода в процессе молитвы. Варлаам читал работу Никифора *О трезвении*, а также встречался с некоторыми исихастскими монахами в Салониках. Некоторые из них, судя по всему, были людьми подлинно духовного склада, однако другие были явно невежественными и малообразованными, и их описание физического метода вызвало у Варлаама глубокое смятение. Вот как он пишет об этом:

Они посвятили меня в чудовищные и абсурдные учения, до описания которых не может унизиться человек, имеющий хоть сколько-нибудь разума или смысла, произведения ложного верования и безрассудного воображения. Они учили меня чудесным разделением и воссоединением духа и души, связи демона с последней, различиям между белым и красным светом, умопостигаемым вхождением и исхождением, производимым ноздрями при дыхании, щитам вокруг пупа и, наконец, соединению Господа с душой, производимому внутри пупа с полной сердечной уверенностью...¹⁵

¹⁵ *Barlaam*. Letter 5 / Ed. Giuseppe Schirò, Barlaam Calabro // *Epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*. Istituto Siciliano di Studi Bizantine e Neogreci, Testi I. Palermo, 1954, pp. 323–4. Ср. Введение Мейендорфа к его публикации *Триада* Паламы: *Triads*, pp. xv–xviii; *Meyendorff*. *A Study of*

В насмешку, Варлаам называл исихастов «пуподушниками» (*omphalopsychoi*) — людьми, которые помещают душу в пупке¹⁶.

Палама противопоставил нападкам Варлаама свой фундаментальный трактат «Триады в защиту священнобезмолвствующих». Фактически, Палама посвящает эту работу отнюдь не физическому методу как таковому — ему в *Триадах* отведен лишь относительно короткий раздел (I. 2, 1–12) — а гораздо более фундаментальным вопросам вероучения, затрагиваемым в споре: нетварной природе Божественного Света и различию между сущностью Бога и Его энергиями. Но хотя Палама и не придавал центрального значения телесному методу, он был, тем не менее, убежден, что его можно защитить с богословских позиций. По его мнению, этот метод основывался на здоровом библейском богословии человеческой личности, и он полагал, что при благоразумном применении метод может иметь практическую пользу.

Есть и еще один текст четырнадцатого столетия, в котором довольно подробно говорится о физическом методе: это сочинение *Точный метод и правила для тех, кто выбирает жизнь в покое и монашеском уединении*, принадлежащее свв. Каллисту и Игнатию Ксанфопулам (написанное в ста главах и нередко упоминаемое под названием *Сотница*)¹⁷. Оно писалось в последние десятилетия XIV в., более чем поколение спустя после яростного спора между Варлаамом и Паламой. Будучи написанным в спокойном и миролюбивом духе, полностью чуждом всякой полемики, этот труд является особенно привлекательным изложением исихастского метода молитвы — «работой редкой духовной красоты», как справедливо оценил его о. Лев Жилле¹⁸.

Gregory Palamas, pp. 42–7; R.E. Sinkewicz. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // *Medieval Studies*, 44 (1982), 181–242, esp. pp. 184–7, 228, 234–7. [Цит. по: *Иоанн Мейендорф*. Святой Григорий Палама и православная мистика / *Иоанн Мейендорф*. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000, с. 304]

¹⁶ Cf. *Palamas*. *Triads* I, 2, 10 (p. 95). [*Св. Григорий Палама*. Триады..., Триада I, 2, 11, с. 51]

¹⁷ Греческий текст: *PG* 147, 636–812; *Ph.*, pp. 197–295. Англ. текст: *Kadloubovsky and Palmer*. *Writings*, pp. 164–270. [*Каллист Патриарх и его сподвижник Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим, в сотне глав / *Добролюбие*. Т. 5. М., сс. 305–424]

¹⁸ *The Jesus Prayer*, p. 61.

ВХОЖДЕНИЕ В ОБЛАСТЬ СЕРДЦА

Но что же мы, наконец, находим в этих свидетельствах конца XII и XIV столетий, принадлежащих Никифору, псевдо-Симеону, Григорию Синаиту, Григорию Паламе и Ксанфопулам? Психосоматический метод, который они описывают и который оспаривал Варлаам Калабрийский, содержит три основных пункта. Следует использовать определенное положение тела; контролировать ритм дыхания; и кроме того, исихаста учат исследовать свое внутреннее Я, чтобы обнаружить место сердца.

ПОЛОЖЕНИЕ ТЕЛА

Прежде всего, исихаста учат произносить Иисусову молитву сидя. «Сядь и собрав ум свой...», — говорит Никифор¹⁹. «Сядь в безмолвной келье и наедине в [каком-либо] одном углу», — наставляет Псевдо-Симеон²⁰. Григорий Синаит более точен: «Сядь на стульце до одну пядь вышиною», то есть примерно в девять дюймов (22, 8 см) высотой²¹. Ясно, что Синаит имел в виду не обычный стул, а низкое сидение без спинки. Он добавляет, что при полном изнеможении можно иногда произносить Иисусову молитву сидя или лежа на подстилке, но это рассматривается как исключение²².

Когда Никифор, Псевдо-Симеон и Григорий Синаит советуют, чтобы исихаст молился сидя, это, безусловно, следует считать нововведением. Подобный совет должен был казаться читателю XIII или XIV в. гораздо более необычным, чем он кажется нам сегодня. В древние времена обычной позой для христианской молитвы определенно было стоячее положение. Например,

¹⁹ PG 147, 963B; *Ph.*, p. 27. [Наставление Никифора Монаха. *Откровенные рассказы...*, с. 135]

²⁰ *Hausherr*, p. 164. [Метод священной молитвы и безмолвия Симеона Нового Богослова // Путь к священному безмолвию. / Пер. с греч. А.Г. Дунаева. М., 1999, с. 23]

²¹ *On stillness 2* (PG 150, 1316A; *Ph.*, p. 71). [Наставление св. Григория Синаита. *Откровенные рассказы...*, с. 131]

²² *How the Hesychast should sit 1* (PG 150, 1329A; *Ph.*, p. 80). [*Преподобный Григорий Синаит*. О том как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно // *Преподобный Григорий Синаит*. Творения / Пер. с греч. еп. Вениамина (Милова). М., 1999, сс. 116–117]

в *Анофтегмах* говорится, что св. Антоний Египетский видел, как его ангел-хранитель «сидел и работал, потом встал из-за своей работы и молился; после опять сел и вил веревку (из пальмовых листьев), далее опять встал на молитву»²³. Когда св. Арсений совершал всенощное бдение, он все это время стоя молился²⁴. Монах мог повторять строки псалмов, когда сидя занимался ручным трудом, а также мог сидеть во время медитации; но чтобы специально заниматься молитвой, отставив работу, он, как правило, должен был вставать²⁵.

Низкая высота сиденья, рекомендуемая Григорием Синаитом, означает, что исихаст будет находиться в согнутом положении, почти как зародыш в утробе: «поникши вниз головой» — настаивает Григорий²⁶. В то время как Никифор ничего не говорит о наклоне, Псевдо-Симеон ясно указывает: «Упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп»²⁷. Несомненно, именно эта поза навела Варлаама на его насмешку об «омфалопсихах». Но в действительности, пупок не играет особой роли в соматопсихическом символизме исихастов — их целью было сосредоточение на сердце, а не на области, лежащей ниже его. Немаловажно, что Палама, отвечая Варлааму, говорит более обобщенно о «груди или пупке»: духовному искателю «пригодится привычка не блуждать взором

²³ *Apophthegmata*, Antony 1 (PG 65, 76B). [Об авве Антонии. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1999, с. 16]

²⁴ *Apophthegmata*, Arsenios 30 (PG 65, 97C). [Древний патерик, изложенный по главам. М., 1997, с. 238]

²⁵ Cf. *Apophthegmata*, Evagrius 1 (PG 65, 173A) [Об авве Евагрии. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1999, с. 159]: «Сидя в келье, собери свой ум, вспомни о дне смерти; посмотри потом на умерщвление тела [...]» Это похоже на то, что говорит Никифор: «Сядь, ... собрав ум свой». Но то, что имеет в виду Евагрий, — это медитация в более широком смысле, тогда как Никифор прямо подразумевает, чтобы его читатель в молитве призывал Бога.

²⁶ *On stillness* 2 (PG 150, 1316A; Ph., p. 71). [Преподобный Григорий Синаит. О том, как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно // Преподобный Григорий Синаит. Творения / Пер. с греч. еп. Вениамина (Милова). М., 1999, с. 113]

²⁷ *On stillness* 2 (PG 150, 1316A; Ph., p. 71). [Метод священной молитвы и безмолвия Симеона Нового Богослова // Путь к священной безмолвию / Пер. с греч. А.Г. Дунаева. М., 1999, с. 23]

то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке»²⁸. Более поздние авторы, которые обычно избегали всякого упоминания о пупке, говорили скорее о фиксации взгляда на области сердца — и это, безусловно, более осмотрительно.

В обоснование этого склоненного положения во время молитвы, Палама приводит как библейский прецедент, так и богословское объяснение. Библейский пример — это Илия на горе Кармил: «Илия взошел на верх Кармила и наклонился к земле, и положил лице свое между коленами своими» (3 Цар 18, 42)²⁹. В своем богословском объяснении Палама ссылается на два типа движения, о которых упоминает св. Дионисий Ареопагит (ок. 500 г.): «прямое» движение, т.е. по прямой линии, посредством которого ум постигает внешние объекты, и «круговое» движение, посредством которого он «к самому себе возвращается» и осознает свой собственный внутренний мир. По словам Паламы, именно это второе, или круговое движение составляет «лучшее и наиболее свойственное уму действие». Затем он переходит к утверждению важнейшего и основополагающего принципа, к которому мы еще будем возвращаться: «После Падения внутреннему человеку естественно приспособливаться к внешним формам». Исихаст применяет этот принцип, когда в процессе молитвы принимает согнутую позу: «Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг», он облегчает установление внутри себя кругового движения ума, и потому способен более эффективно «возвращаться к самому себе»³⁰.

Григорий Синаит признает, что это согнутое положение быстро станет неудобным, но побуждает исихаста упорно продолжать, не обращая на это внимания. «В груди, плечах и шее испытывая чувствительную боль» — предостерегает он; но, несмотря на это, следует продолжать «упорно молиться». В другом

²⁸ *Triads* I, 2, 8 (p. 91). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 8, с. 49]

²⁹ Cf. *Triads* I, 2, 10 (p. 95). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 10, с. 51]

³⁰ *Triads* I, 2, 5 and 8 (pp. 85, 91). Cf. Дионисий. О Божественных Именах. IV, 9 (PG 3, 705AB). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 5, и I, 2, 8, сс. 46, 49]

месте он пишет: «Не следует быстро вставать по нерадению [...]. Чувствуя боль в голове и в плечах, переноси ее, ищи Господа в сердце с напряжением и ревностью»³¹. Современные учителя, как православные, так и инославные, обычно предполагают, что во время молитвы тело должно занимать удобное и расслабленное положение, чтобы мы, насколько это возможно, его совершенно не осознавали. У Григория Синаита был явно иной подход. Несомненно, он считал, что такое взывание, как Иисусова молитва, которая выражает *penthos* — сокрушение и раскаяние — могло бы более уместно сопровождаться физической болью, а не чувствами облегчения, удобства и расслабления.

КОНТРОЛЬ ДЫХАНИЯ

Никифор ничего не говорит о каком-либо изменении ритма дыхания, но просто замечает: «Собрав ум свой, вводи его сим путем дыхания внутрь, понудь его вместе с сим вдыхаемым воздухом низойти в самое сердце и держи его там, не давая ему свободы выйти, как бы ему хотелось»³². Псевдо-Симеон более конкретно говорит о том, что следует намеренно замедлять темп дыхания: «Удержи тогда стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто»³³. И Никифор, и Псевдо-Симеон говорят о том, что должно происходить перед тем, как исихаст действительно начнет произносить Иисусову молитву. По их мнению, контроль дыхания не должен сопровождать произнесение молитвы, а является предшествующим ей подготовительным упражнением.

Григорий Синаит соглашается с Псевдо-Симеоном в том, что следует намеренно замедлять дыхание. Он говорит, что акт выдыхания приводит к рассеиванию внимания, и потому следует стараться задерживать дыхание сколько возможно долго: «Сдер-

³¹ *On stillness 2* (PG 150, 1316A; Ph., p. 71); *How the hesychast should sit 1* (PG 150, 1329A; Ph., p. 80). [Преподобный Григорий Синаит. О безмолвии и двух образах молитвы, с. 95; Он же. О том как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно, с. 113]

³² PG 147, 963B–964A; Ph., p. 27. [Наставление Никифора Монаха. Откровенные рассказы..., сс. 135–136]

³³ *Hausherr*, p. 164. [Метод священной молитвы и безмолвия Симеона Нового Богослова // Путь к свяшенному безмолвию / Пер. с греч. А.Г. Дунаева. М., 1999, с. 23]

живай дыхание легких, чтобы не дышать без необходимости, так как слышание вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, рассеивает мысли и, изгоняя ум из сердца, предает его плену забвения». Однако, в отличие от Никифора и Псевдо-Симеона, Григорий имеет в виду, что контроль дыхания должен не предшествовать произнесению Иисусовой молитвы, но происходить одновременно с ней: «Насколько возможно сдерживая дыхание, заключая ум в сердце, повторяй без перерыва постоянно призывание Господа Иисуса»³⁴. Это важное новшество. Контроль дыхания более не является предварительным упражнением, но непосредственно сочетается с самим призыванием.

В то же время, Григорий не указывает точно, как следует согласовывать ритм дыхания со словами молитвы. Его наставления остаются довольно туманными — быть может, намеренно. В современной практике обычно произносят первую половину молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий» во время вдоха, а вторую половину «помилуй мя, [грешника]» во время выдоха. Такая техника рекомендуется, например, в *Откровенных рассказах странника*³⁵, но ее нигде нельзя встретить в сочинениях Григория. Напротив, его слова «Сдерживая дыхание, [...] зывай к Господу Иисусу», по-видимому, означают, что Иисусову молитву следует целиком произносить во время задержки дыхания, то есть, *между* вдохом и выдохом. Безусловно, именно такую дисциплину защищал св. Никодим Святогорец (1749–1809): «Ненадолго удержи дыхание, пока твое внутреннее сознание не сможет один раз произнести молитву»³⁶.

По мнению Григория Синаита, контроль дыхания хотя и полезен, но обладает не более чем ограниченной ценностью: «Стеснение же дыхания при смежении уст удерживает ум [от рассеянности], но лишь отчасти, [затем] он снова рассеивается». Нам нужно контролировать свое внутреннее внимание, а не только дыхание: «Умеряй в молитве не дыхание лишь ноздрей, как неопытные, но и дыхание ума...». Подлинная дисциплина должна

³⁴ *On stillness 2* (PG 150, 1316A; Ph., p. 71). [Преподобный Григорий Синаит. О безмолвии и двух образах молитвы, с. 96]

³⁵ *The Way of a Pilgrim*, p. 102. [Откровенные рассказы..., с. 104]

³⁶ *Encheiridion synbouletikon*. Англ. пер.: *A Handbook of Spiritual Counsel* / Tr. Peter A. Chamberas. New York, 1989, p. 160.

быть внутренней, а не внешней; физический метод может помогать нам в сосредоточении, но он никогда не может заменить внутреннее внимание ума. Григорий добавляет, что любая регулиция дыхания должна быть умеренной, а не насильственной: «Не повреди себе, создавая и увеличивая давление»³⁷.

Со своей стороны, Григорий Палама не сообщает никаких подробностей о контроле дыхания, кроме утверждения, что его ритм следует замедлять. Он пишет: «Особенно уместно учить смотреть в самих себя и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь начинающих». Человеческий ум чрезвычайно летуч, и «даже сосредоточенный ум постоянно скачет». Здесь может помочь замедление дыхания: «Некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, [...], достигнув с Богом высших ступеней, [...] научатся строго сосредотачивать его [...]»³⁸. Это согласуется с наставлениями Григория Синаита — ритм дыхания следует замедлять. Но, в отличие от Синаита, Палама не указывает, что этот контроль дыхания должен сопровождать произнесение молитвы. Возможно, что он, подобно Псевдо-Симеону, рассматривает контроль дыхания как подготовительное упражнение, предваряющее взывание.

С другой стороны, Каллист и Игнатий Ксанфопулы следуют Григорию Синаиту, считая, что контроль дыхания должен непосредственно сопровождать процесс произнесения Иисусовой молитвы. Однако они предлагают несколько иной метод их сочетания. В то время как Григорий Синаит явно предполагает, что молитва должна произноситься во время задержки дыхания, Ксанфопулы, судя по всему, предусматривают произнесение всей молитвы во время вдоха: «Вместе с дыханием соединено некако соводя туда и глаголы молитвенные»³⁹. Неопределенность, за-

³⁷ *How the hesychast should sit* 3, 7 (PG 150, 1332B, 1344B; Ph., pp. 81, 87). [Преподобный Григорий Синаит. О том как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно, с. 113]

³⁸ *Triads* I, 2, 7 (pp. 87-9). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 7 сс. 47–48]

³⁹ *Century* 25 (PG 147, 684D; Ph., p. 224). [Каллист Патриарх и его сподвижник Игнатий, Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим, в сотне глав / Добротолюбие. Т. 5. М., с. 339]

ключенная в слове «некако» (πώς), возможно, допущена преднамеренно; подобно Григорию Синаиту, Каллист и Игнатий могли счесть неподобающим давать полное руководство в письменном виде. И все же, несмотря на отсутствие деталей, и Григорий Синаит, и Ксанфопулы ясно формулируют одно основное положение: ритм молитвы и ритм дыхания должны каким-то образом сливаться и приходить в гармонию, так чтобы естественная и инстинктивная деятельность дыхания усиливала наше памятование Бога и делала его непрерывным.

В *Откровенных рассказах странника* Иисусова молитва, кроме того, связывается с биением сердца:

[...] точно так же вообрази свое сердце; наведи свои глаза, как бы смотрел на него сквозь грудь, и как можно живей представь его, а ушами внимательно слушай, как оно бьется и ударяет раз за разом. Когда к сему приспособишься, то и начиная к каждому удару сердца, смотря в него, принаравливать молитвенные слова. Таким образом, с первым ударом скажи или подумай *Господи*, со вторым *Иисусе*, с третьим *Христе*, с четвертым *помилуй*, и с пятым *мя*, и повторяй сие многократно. Тебе это удобно, ибо начало и подготовка к сердечной молитве у тебя уже есть⁴⁰.

Ни в одном из источников четырнадцатого века мне не удалось найти никаких свидетельств существования подобной «техники сердцебиения»; не рекомендую ее (насколько мне известно) и современные православные духовные наставники, хотя — как мы увидим — ее используют суфии.

ВНУТРЕННЕЕ САМОИССЛЕДОВАНИЕ

У Псевдо-Симеона контроль дыхания тесно связан с внутренним поиском местоположения сердца:

Удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь — о чудо! — непрерывную радость. И как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает то, чего никогда не знал. Видит

⁴⁰ *The Way of a Pilgrim*, p. 102. [*Откровенные рассказы...*, с. 104]

же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется⁴¹.

Из этого очевидно вытекает, что внутреннее исследование, подобно контролю дыхания, представляет собой подготовительное упражнение, предшествующее Иисусовой молитве, а не сопровождающее ее.

Никифор дает несколько более полное обоснование этого внутреннего исследования:

Знаешь, что дыхание, которым мы дышим, есть этот воздух; вдыхаем же его не чем иным, как только сердцем. Оно-то причина жизни и теплоты тела. Привлекает же сердце воздух, чтобы посредством дыхания выпустить вон теплоту и доставить себе прохладу — свежий воздух.

Когда наше дыхание входит через ноздри, спускается к легким и далее в сердце, мы должны заставить ум нисходить вместе с ним:

Собрав ум твой, веди его тем путем, которым воздух идет к сердцу, и понудь его сойти в сердце вместе со вдыхаемым воздухом. [...] Приучи ум не скоро оттуда исходить: ибо вначале он очень унывает от внутреннего затвора и тесноты. Когда же привыкнет, то уже не хочет оставаться во внешних блужданиях: *Царствие Небесное внутрь нас есть* (Лк 17, 21).

Опыт вхождения в сердце напоминает радостное возвращение домой после долгого отсутствия:

Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увидался с детьми и женою, обнимает их и не наговорится с ними: так и ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселия.

Найдя место сердца, исихаст затем может приступить к призыванию Иисуса:

Когда ум твой будет там находиться, он не должен оставаться молчаливым и праздным, но должен иметь своим постоянным

⁴¹ *Hausherr*, pp. 164–5. [*Метод священной молитвы и безмолвия Симеона Нового Богослова*, сс. 23–24]

делом и поучением молитву «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий помилуй мя», — и никогда не должен прекращать это занятие⁴².

Как и в тексте Псевдо-Симеона, ясно, что призывание Иисуса происходит в конце процесса, а не в его начале. Сначала идет поиск места сердца, а потом произнесение Иисусовой молитвы.

Оба Григория упоминают об этом процессе внутреннего исследования гораздо более бегло. Григорий Синаит выражается кратко: «Принудь из места начальствования, [или из головы], сойти в сердце [...]. Ум собрав в сердце, если, конечно, оно открыто»⁴³. Григорий Палама в равной степени неконкретен: нам следует «вводить ум внутрь тела и сдерживать его там», чтобы «силу ума ... ввести внутрь сердца»⁴⁴. Ни один из Григориев не предполагает вслед за Никифором, что мы должны мысленно представлять себе движение дыхания, проходящего через ноздри и спускающегося в легкие. С другой стороны, Каллист и Игнатий Ксанфопулы полностью цитируют отрывок из Никифора о внутреннем исследовании, хотя и не добавляют ничего нового от себя⁴⁵.

Когда православные авторы таким образом говорят о «нисхождении из головы в сердце», о «нахождении места сердца» или о том, что ум должен «оставаться твердо установившимся в сердце», какой смысл они вкладывают в слово «сердце» (*καρδιά*)? Это имеет решающее значение для любой серьезной оценки телесного метода исихастов. Уже в пятом веке Диадок Фотикийский настаивал, что памятование Иисуса должно происходить «в глубине сердца»⁴⁶. Однако Диадок, как и исихасты XIV в., не подразумевал

⁴² *PG* 147, 963A–964B; *Ph.*, p. 27. [Преп. Паисий Величковский об умной молитве / Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей, составленный игуменом Харитоном. М., 1994, с. 117]

⁴³ *On stillness 2* (*PG* 150, 1316A; *Ph.*, p. 71); *How the hesychast should sit 1* (*PG* 150, 1329A; *Ph.*, p. 80). [*Преподобный Григорий Синаит. О безмолвии и двух образах молитвы*, с. 95]

⁴⁴ *Triads I*, 2, 7, 8, (pp. 87, 91). [*Св. Григорий Палама. Триады...*, Триада I, 2, 7; I, 2, 8 (с. 47, 49)]

⁴⁵ *Century 19* (*PG* 147, 679A–D; *Ph.*, pp. 221–2). [*Каллист Патриарх и его сподвижник Игнатий, Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим, в сотне глав / Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 335]*

⁴⁶ *Century 59* / Ed. E. des Places // *Sources Chrétiennes*, 5 bis. Paris, 1955,

под «сердцем» в первую очередь привязанности и эмоции, как то предполагает современное употребление этого слова. Для них всех сердце, как и в Библии, означало центр человеческой личности во всей ее цельности. Тем самым, у слова «сердце» имеются и физические, и духовные коннотации, как буквальные, так и символические. Прежде всего, оно означает телесный орган, расположенный в левой стороне груди и, как таковой, являющийся управляющим элементом в нашем физическом строении, «источником жизни и теплоты тела» (Никифор). Но это также духовный центр нашей индивидуальности, место, «где пребывают все душевные силы» (Псевдо-Симеон).

Следовательно, в качестве духовного центра сердце является местопребыванием, седалищем (the seat) не только эмоций и чувств, но также мысли, разума и мудрости. Оно определяет наши моральные действия, будучи местом, где выражает себя совесть и где осуществляется волевой выбор. Равным образом, оно означает точку встречи между человеческим и божественным, внутренний алтарь, где мы воспринимаем Божию благодать и осознаем, что созданы по образу Божию — «место нашего происхождения [...], где душа как бы исходит из рук Божиих и пробуждается к себе самой»⁴⁷. Таким образом, сердце — это точка соприкосновения внутри нас между сознательным и бессознательным, между душой и духом, между нашей тварной индивидуальностью и нетварной любовью Божией⁴⁸.

Палама более чем ясно показывает, что, говоря о физическом методе, он использует слово «сердце» в этом всеобъемлющем смысле, предполагаемом Писанием и семитской традицией. Он говорит о том «внутреннейшем теле тела, которое мы называем сердцем», и называет его «правлящим органом, престолом благодати». Он цитирует *Духовные Беседы* Макария (конец IV в.?): «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладевает пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и теле-

р. 119. [Блаженного Диадокха Подвижническое слово разделенное на сто глав // Добротолюбие. Т. 3. М., 1900, с. 38]

⁴⁷ *Abhishiktananda (Henri le Saux OSB)*. Prayer. London, 1974, p. 54.

⁴⁸ Cf. *André Guillaumont*. Les sens des noms du cœur dans l'antiquité // *Le cœur* (Etudes Carmélitaines 29). Paris, 1950, pp. 41–81; *Idem*, in *Dictionnaire de spiritualité* II (1953), cols. 2281–8.

сными членами; ведь и все помыслы — души в сердце». Развивая эту идею, Палама продолжает:

Так что сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения. Стараясь в строгом трезвении соблюдать и направлять эту свою способность, что же мы должны делать, как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов?⁴⁹

Стало быть, когда Псевдо-Симеон и другие исихастские тексты говорят о «нахождении места сердца», они имеют в виду сначала то, что мы сосредоточиваем свое внимание на области физического сердца. Но поскольку сердце — это в то же время и духовный центр всего человеческого существа, это сосредоточение на физическом сердце позволяет нам вступить во взаимоотношение с нашей глубинной самостью и открыть подлинные измерения нашей индивидуальности в Боге. Заставить ум «нисходить из головы в сердце» означает поэтому достичь интеграции, реализовать себя в качестве единого целого, образованного по образу Божию. Внешнее сосредоточение на движении дыхания через ноздри, вниз в легкие и в сердце является действенным символом и сакраментальным знаком нашего внутреннего путешествия от рассеяния и раздробленности к простоте и изначальному единству в Боге.

Завершая наше описание физического метода исихастов, упомянем один заключительный момент. Ни один из наших авторов ничего не говорит об использовании *χορβοσχοίμιον* — молитвенной веревки, или четок — при произнесении Иисусовой молитвы. На самом деле, основной принцип *χορβοσχοίμιον* можно найти по меньшей мере на тысячелетие раньше. Монах Павел Фермийский в Египте IV века, который обычно читал по триста молитв каждый день, при этом клал себе на колени три сотни камешков и выкидывал по одному камешку с каждой молитвой⁵⁰. Павлу надо было только связать свои камешки вместе, чтобы получить примитивные четки, однако остается неясным, когда та-

⁴⁹ *Triads* I, 2, 3, (p. 81). Цитата из: *Macarius. Homily 15:20, Collection II* (H) / Ed. H. Dörries, E. Klostermann and M. Kroeger. Berlin, 1964, p. 139. [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 3 с. 43–44]

⁵⁰ *Palladius. The Lausiatic History* 20:1. [О Павле Фермийском // Палладий епископ Еленопольский. Лавсаик. Клион, 2002, сс. 69–70]

кие четки впервые появились на христианском Востоке. Это интересный предмет для дальнейших исследований. К сожалению, книга Эйтни Уилкинс *Игра в розарий: символическая основа европейских молитвенных бус* (Лондон, 1969) не вносит в этот вопрос особой ясности.

«АНАЛОГИЯ-СОУЧАСТИЕ»

Но что же нам делать с этой психосоматической техникой? Некоторые современные критики считают ее грубой и наивной, меж тем как Осэрр вообще отбрасывает ее как «искажение», обусловленное «человеческой глупостью»⁵¹. Другие, обращая внимание на параллели в индуизме, приходят к выводу, что Иисусова молитва — это «христианская мантра» и рассматривают исихастов как «византийских йогов».

Во-первых, следует отметить, что ни один из наших пяти авторитетных авторов не утверждает, что физический метод является обязательным и необходимым, и никто из них не объявляет его сутью внутренней молитвы. Никифор, в частности, говорит об этом совершенно ясно. Описав метод внутреннего исследования, он тут же добавляет, что если кто-нибудь испробует этот метод и через некоторое время обнаружит, что он не помогает ему, то он может просто перестать его применять: достаточно просто внимательно повторять Иисусову молитву, вовсе не занимая себя движением дыхания вниз в сердце⁵². Иными словами, психосоматический метод не следует характеризовать как «исихастский метод молитвы», ибо он — не более чем вспомогательное средство в составе метода, полезное для некоторых, но не обязательное для каждого. Важно только то, что мы призываем Иисуса с внутренним сосредоточением и живой верой. Одно лишь это составляет суть Иисусовой молитвы; способ сидения и дыхания, равно как и сосредоточение внимания на разных психосоматических центрах, имеют чисто вторичное значение.

Это подводит нас ко второму ограничению в отношении телесного метода. Будучи не более чем вспомогательным и необя-

⁵¹ *La méthode d'oraison hésychaste*, pp. 142, 146.

⁵² PG 147, 965A–966A; *Ph.*, pp. 27, 28. [Никифор Уединенник. О трезвении и хранении сердца / Добротолюбие. Т. 5, сс. 250–251]

зательным, он, к тому же, предназначен, согласно Паламе, не для опытных исихастов, а для «начинающих». Когда они «достигнут с Богом высших ступеней», они могут перестать упражняться в контроле дыхания⁵³. Более недавние православные учителя, как, например, св. Никодим Святогорец⁵⁴, а в наши дни — архимандрит Софроний⁵⁵ также считают физический метод особенно подходящим для «начинающего».

В-третьих — что служит некоторым противовесом второму — почти все современные православные авторитеты подчеркивают потенциальные опасности психосоматического метода и настаивают, что он никогда не должен использоваться — по словам митрополита Антония Сурожского — «без строгого руководства духовного отца»⁵⁶. Однако несколько удивительно, что сам Никифор придерживается противоположной точки зрения и рекомендует телесный метод в особенности тем, кто лишен духовного руководства:

Это величайшее из великих делание [внимание, проσοχή] делается достоянием многих или и всех наипаче чрез научение. Редкие не наученно получают его от Бога, по своему нуждическому труду и по теплоте веры; но что редко бывает, то не закон. Посему нужно искать наставника незаблудного, чтоб, по его начертанию, научиться распознавать десные и шуие недостатки и излишества по делу внимания, встречающиеся по наводнению лукавого. Он из того, что сам пострадал, искущён быв, будет объяснять нам, что потребуется и верно показывать сей мысленный путь, который потому нам удобно будет совершать. Если нет на виду такого наставника, надо поискать его,

⁵³ *Triads* I, 2, 7 (pp. 87–9) (cf. p. 38). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 7 с. 48]. Однако в другом месте Палама утверждает, что согнутое положение в молитве могут использовать даже «более совершенные» (*Письмо 2 к Варлааму* / Eds. P. K. Christou, J. Meyendorff // Grigoriou tou Palamou Synggrammata. Vol. I. Thessaionica, 1962, p. 288).

⁵⁴ *A Handbook of Spiritual Counsel*, p. 161.

⁵⁵ *His Life is Mine*. London, 1977, p. 113.

⁵⁶ *Living Prayer*. London, 1966, p. 88. Но в своих более ранних сочинениях он делает гораздо больший акцент на физической технике: см.: *Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe / Technique et contemplation* (Études Carmélitaines 28). Paris, 1949, pp. 49–67; *L' hésychasme: Yoga Chrétien?* / Ed. Jacques Masui // *Yoga: science de l'homme intégral*. Paris, 1953, pp. 177–95; *Asceticism (Somatopsychic techniques / The Guild of Pastoral Psychology, Guild Lecture 95)*. London, 1957.

не жалея трудов. Если же и при таком искании не найдётся он, то в духе сокрушённом и со слезами призвав Бога и помолвившись Ему прилежно со смирением, сделай, что скажу тебе⁵⁷.

После чего Никифор переходит к описанию физического метода. Его собственный выбор не оставляет сомнений — гораздо лучше учиться непосредственно у живого учителя. Тем не менее, он считает, что те, у кого нет такого личного руководства, могут безопасно использовать телесный метод.

Здесь большинство православных авторов последних двух столетий резко расходятся с Никифором. Правда, св. Никодим Святогорец рекомендует телесный метод, не делая никаких оговорок в отношении его возможных опасностей. С другой стороны, русские учителя XIX века, такие как св. Игнатий Брянчанинов (1806–1867) и св. Феофан Затворник (1815–1894), выражают строгие предостережения относительно потенциального злоупотребления этим методом и настаивают, что его следует практиковать только под непосредственным руководством опытного старца. Ссылаясь на цитированные нами тексты Никифора, Псевдо-Симеона и Ксанфопулов, Игнатий замечает:

Читатель может найти в *Добротолюбии*... наставления о художественном введении ума в сердце при пособии естественного дыхания, иначе, механизм, способствующий достижению умной молитвы. Это учение Отцов затрудняло и затрудняет многих читателей, между тем как тут нет ничего затруднительного. Советуем возлюбленным братьям не доискиваться открытия в себе этого механизма, если он не откроется сам собою. Многие, захотевшие узнать его опытом, повредили свои легкия, и ничего не достигли. Сущность дела состоит в том, чтоб ум соединился с сердцем при молитве, а это совершает Божия благодать в свое время, определяемое Богом. Упомянутый механизм вполне заменяется неспешным произношением молитвы, кратким отдыхом после каждой молитвы, тихим и неспешным дыханием, заключением ума в слова молитвы⁵⁸.

⁵⁷ PC 147, 962B–963A; *Ph.*, pp. 26, 27. [*Никифор уединенник*. Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 249]

⁵⁸ The Arena: An Offering to Contemporary Monasticism / Tr. Archimandrite Lazarus (Moore). Madras, 1970, p. 84 (translation modified). [*Св. Игнатий Брянчанинов*. Приношение современному монашеству. СТСЛ., 1991, сс. 114–115]

Здесь Игнатий абсолютно ясно дает понять, что телесный метод не является «сутью дела». Ту же позицию занимает и Феофан, который в своем русском переводе *Добротолубия* резко сократил описание метода, данные Никифором и Псевдо-Симеоном. В сделанном примечании Феофан поясняет:

При сем св. Симеон указывает некие внешние приемы, кои иных соблазняют и отбивают от дела, и покривляют самое делание. Так как сии приемы, по недостатку руководителей, могут сопровождаться недобрыми последствиями, а между тем суть не что иное, как внешнее приспособление к внутреннему деланию, ничего существенно не дающее, то мы их пропускаем. Существо дела есть приобрести навык стоять умом в сердце, — в этом чувственном сердце, но нечувственно⁵⁹.

Иные, возможно, будут склонны не считаться с этими предостережениями Игнатия и Феофана, считая их преувеличенными и неоправданно паникерскими. И все же нам никогда не следует забывать, что механизмы нашего дыхания и сердцебиения тонко сбалансированы. Опрометчивое вмешательство в естественные телесные функции может иметь поразительные последствия. Это как в случае, когда человек бежит по лестнице, перескакивая через две ступеньки: все хорошо, пока он движется инстинктивно, но если он начнет размышлять, куда ставить ногу, то оступится и упадет. Один мой друг, который использовал некую форму контроля дыхания вместе с Иисусовой молитвой, однажды рассказал мне, как один раз почувствовал, что задыхается. Внезапно ему показалось, что он полностью забыл технику дыхания и не имеет представления, как надо делать следующий вдох. Ощущение длилось всего секунду, но он никогда не забудет пережитого ужаса. Еще опаснее вмешиваться в ритм своего сердцебиения. Не был ли в чем-то прав польский управляющий, говоря: «Кроме того, это вредно для сердца»? В повести Сэлинджера *Фрэнни и Зуи* приятель Фрэнни справедливо выражал скептицизм: «Вся эта синхронизация и прочее невесть что. Заработаешь себе сердечный приступ»⁶⁰. Возможно, не будет вреда, даже при отсутствии опытного руководства, если использовать самую простую

⁵⁹ *Kadloubovsky and Palmer. Writings*, p. 158, n. 33 (перевод изменен). [*Добротолубие*. Т. 5. М., 1900, с. 469]

⁶⁰ *J.D. Salinger. Franny and Zooey*. Harmondsworth, 1964, p. 36.

дыхательную технику, рекомендованную в *Откровенных рассказах странника*: произносить первую половину молитвы на вдохе, а вторую на выдохе. Но для чего бы то ни было более сложного, мы нуждаемся в совете духовных отца или матери.

О. Лев Жилле предлагает сбалансированное резюме:

Действительно, если в наши дни кто-либо из верующих, почитав старые тексты, почувствует искушение освоить исихастский метод, православные духовные наставники, как правило, будут стараться отговорить его от этого. Для большинства людей такие попытки будут бесполезными и опасными, пусть даже в некоторых случаях под руководством опытных духовных наставников они могут принести плоды. Поэтому христианам, привлеченным Иисусовой молитвой и встающим на этот конкретный духовный путь, лучше всего не обращать внимания на психофизиологические методы, рекомендуемые монахами прошлого. Пусть они просто-напросто скажут себе, что эти вещи, которые могли быть прекрасны в определенной среде и в специфических обстоятельствах, были написаны не для них. Путь психосоматических методов не закрыт для тех, кто встает на него с необходимой осмотрительностью и под надежным руководством. Однако любой христианин может достичь вершин Иисусовой молитвы, не используя никакой иной «техники», кроме любви и послушания. Именно внутренний настрой имеет решающее значение. Иисусова молитва дарует нам свободу от всего, кроме самого Иисуса⁶¹.

В-четвертых, существует определенная путаница, которая могла возникать в умах тех, кто использует телесный метод. Они могли ошибочно отождествлять естественное действие некоторых физических упражнений с даруемой Богом благодатью внутренней молитвы. На эту опасность обращает внимание архимандрит Софроний⁶². Справедливо, что православное богословие отказывается признавать какую-либо фундаментальную дистанцию между уровнями природы и благодати; ибо природа предполагает благодать, а благодать, в свою очередь, основывается на природе. Тем не менее, существуют важные разграничения, которые следует проводить.

Психосоматические упражнения более или менее автомати-

⁶¹ *The Jesus Prayer*, p. 74.

⁶² *His Life is Mine*, pp. 115–16.

чески приводят к определенным результатам на природном уровне; однако не существует никакой аскетической техники, которая была бы способна автоматически гарантировать соединение с Богом. Встреча между Создателем и человеческой личностью представляет собой свободный взаимный дар. Бог вверяет Себя нам без принуждения и в добровольной любви — Его не могут взять в плен никакие человеческие механизмы или уловки. Техника сосредоточения сама по себе не является религиозным актом, и интеграция самости — не то же, что соединение с Божественным. Живая молитва как личный диалог между Богом и человеческой личностью далеко превосходит любой искусственный метод или упражнение. Сегодня следует признать, что Никифор и Псевдо-Симеон фактически не проводят достаточно ясного разграничения между уровнями природы и благодати. Однако подобного смешения уровней отнюдь нет у Григория Синаита и Григория Паламы. И прежде всего, Каллист и Игнатий Ксанфопулы совершенно тверды и определённы в этом вопросе. Они утверждают, что Иисусову молитву следует произносить не просто механически, но «с верой». «... Подвиг успешно совершается умом, содействием божественной благодати [...], а не естественным приёмом»⁶³.

И все же, даже когда в полной мере учтены все эти оговорки в отношении телесного метода — что он является не более чем вспомогательным, что подходит, в первую очередь, для начинающих, что он потенциально опасен и что результаты, достигаемые с его помощью, существуют лишь на природном уровне — по-прежнему остается справедливым, что его можно защищать с богословской точки зрения, поскольку он основывается на здоровых и библейских представлениях о человеческой личности. Григорий Палама в уже цитированных нами словах кратко формулирует главный принцип, лежащий в основе психосоматической техники: «Как говорит один из великих учителей, после Грехопадения внутреннее существо наше естественно приспосабливается к внешним формам»⁶⁴.

⁶³ *Century* 8, 9, 24 (PG 147, 644D, 645A, 684BC; *Ph.*, pp. 202, 224). [Каллист Патриарх и его сподвижник Игнатий, Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим, в сотне глав / Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, сс. 311, 338]

⁶⁴ *Triads* I, 2, 8 (p. 91) (cf. n. 30). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 8 (с. 49)]. «Великий учитель» — это, вероятно, Иоанн Лествичник: см.

Развивая идею Паламы, можно утверждать, что между нашим физическим организмом и нашей внутренней деятельностью преобладает отношение «аналогии-соучастия», как называет это Жак-Альбер Кютта, используя формулу, заимствованную у Владимира Лосского. То есть, между нашими физическими модальностями и нашими психическими и духовными модальностями существуют, по словам Кютта, «не просто случайные, сверхъестественные и непостижимые контакты, но отношение аналогии, установленная “божественной икономией” органическая связь, [...] точное соответствие, строгая аналогия в Ареопагитовском смысле “деятельного соучастия” (низших порядков в высших) и “взаимного общения” [...]. Исихастский метод нацелен именно на изменение характера этой связи или этой внутренней непрерывности из потенциального в актуальный»⁶⁵.

Иными словами, имеется близкая корреляция между психическим и физическим: любое изменение нашего физического состояния воздействует на нашу психическую деятельность, и наоборот, любое изменение психического состояния имеет последствия на телесном и физическом уровне. Когда мы рассержены или эмоционально возбуждены, ритм нашего сердцебиения ускоряется, а когда мы поглощены глубокими раздумьями, он замедляется. Значит, если мы можем научиться контролировать и регулировать свои физические процессы, например, дыхание, это можно использовать для усиления нашей сосредоточенности в молитве.

Будучи сформулирован таким образом, принцип, лежащий в основе физического метода, кажется непротиворечивым и даже самоочевидным. Всякий, кто при молитве закрывает глаза или воздевает руки к небесам, кто совершает крестное знамение, становится на колени или простирается ниц, уже принял основную аксиому, на которой основан физический метод: что внешнее,

Лествица 25 (PG 88, 1001A) и 28 (1133B), но цитата не точна. Палама здесь особо не останавливается на выражении «после Грехопадения», а также не объясняет, в данном месте, чем наше теперешнее состояние отличается от состояния до Грехопадения.

⁶⁵ *J.-A. Cuttat. The Encounter of Religions: A dialogue between the West and the Orient, with an Essay on the Prayer of Jesus. New York-Tournai, 1960, pp. 92–3.*

или телесное, можно использовать для оформления или подкрепления внутреннего и психического. Однако остается вопрос, насколько далеко можно правомерно проводить этот принцип. Разве Никифор и Псевдо-Симеон не пошли слишком далеко в своих попытках соотнесения физического и духовного? Когда они говорят о вхождении в сердце и используют для достижения этого движение дыхания через легкие, разве они не понимают духовный символизм сердца чересчур грубым и материалистическим образом?

Сам Палама признает, что Никифор писал «в простоте и безыскусно»⁶⁶. Он настаивает, что утверждения о том, что надо заставлять ум нисходить в сердце, не следует истолковывать буквально. Наши умственные способности хотя и связаны с телом, но не располагаются пространственно внутри физического сердца: «Наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами»⁶⁷. Хотя сам Палама отдает определенное предпочтение символической схеме, в которой сердце рассматривается как центр личности и подлинное обиталище ума, он подчеркивает, что в вопросах человеческой физиологии с точки зрения Церкви нет никаких обязательных догматов. По этому вопросу у нас нет ясного откровения Духа, и потому каждый волен строить какие угодно догадки⁶⁸.

В то же самое время Палама убежден, что нападки Варлаама Калабрийского на исихастов несправедливы и происходят от неправильного понимания человеческой личности. По мнению Паламы, Варлаам придерживается платонической, а не библейской антропологии: Калабриец представляет себе человеческую личность как душу, обитающую в теле, и в результате отождествляет подлинную самость с душой, считая тело в конечном счете внешним по отношению к подлинной индивидуальности — в худшем случае врагом ее, а в лучшем — нейтральной материальной

⁶⁶ *Triads* II, 2, 3 (p. 323). [*Св. Григорий Палама. Триады...*, Триада II, 2, 3 (с. 160)]

⁶⁷ *Triads* I, 2, 3 (pp. 79–81). [*Св. Григорий Палама. Триады...*, Триада I, 2, 3 (с. 43)]

⁶⁸ *Triads* II, 2, 30 (p. 381). [*Св. Григорий Палама. Триады...*, Триада II, 2, 7 (с. 188)]

массой, которую следует в максимально возможной мере игнорировать и забыть. Парируя эту позицию, Палама выдвигает холистическую точку зрения на человека. Само по себе, тело является благом: «Мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз само тело не зло». Св. Павел проклинает не тело само по себе, но «это смертное тело» (Рим 7, 24). Для Паламы это важное различие: то, что апостол отвергает, — это не наше физическое естество, сотворенное Богом, а наш греховный образ мыслей, который является «приземленным и телесным». Зло — это не тело, а «привходящее от преступления греховное желание». Само же тело как таковое Павел не проклинает, а напротив, утверждает. Палама в особенности ссылается на 1 Кор 6, 19 «Твое тело есть храм Духа Святого внутри тебя». Для апостола тело — не менее как «жилище Бога»⁶⁹.

Это приводит Паламу к утверждению учения о полном освящении. Он обосновывает его, в особенности, тайною Воплощения. Сын Божий воспринял полную человечность, не только человеческую душу, но и человеческое тело, и таким образом сделал тело «неистощаемым источником освящения». В Его воле было «почтить плоть (и то — смертную ее)» и «сделать ее общницей божественного бессмертия»⁷⁰. В силу того, что Спаситель принял человеческую природу во всей ее полноте, Он вывел физическое естество наше в область искупления. Палама с одобрением цитирует высказывание св. Максима Исповедника († 662): «через причастие Божией благодати сама [душа] делается Богом ... [тело же] обоживается (θεωσις) вместе с ней в меру доступного ему общения к Божеству».⁷¹ Мы, христиане, надеемся на спасение не из тела, но в теле и вместе с телом: «плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Бо-

⁶⁹ *Triads* I, 2, 1 (pp. 75–7). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 1 (сс. 41–42)]

⁷⁰ *Homily* 16 (PG 150, 193B, 204A). [Св. Григорий Палама. Омилия 16 / Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч.1. М., 1993, сс. 156, 163]. В то время как Павел проводит различие между *sarx* («плотью») и *soma* («телом»), Палама здесь использует эти два слова как эквивалентные.

⁷¹ *Maximos*. Centuries on Theology II, 88 (PG 90, 1168), цитируется у Паламы. См.: *Triads* I, 3, 37 (p. 191). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 3, 37 (с. 99)]

жиим владением и местожительством и не имея уже ни затаенной вражды к Богу, ни противного Его Духу желания»⁷².

Если тело является благим и если оно должно преображаться и освящаться вместе с душой, тогда — так рассуждает Палама — телу, безусловно, следует отводить положительную и динамическую роль в молитвенном труде. В этой связи он цитирует знаменитое определение исихаста в *Лествице* св. Иоанна Лествичника: «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома»⁷³. Цель исихаста — не побег из тела, а вовлечение его в духовное предприятие; и это мы можем делать, наряду с прочими путями, также и путем использования психосоматического метода в сочетании с Иисусовой молитвой.

Современные читатели, конечно, сочтут представления Никифора о физиологии устаревшими и ошибочными — ведь он писал, по словам Дэвида Бальфура, «в век, когда люди не имели представления о кровообращении и о работе нервной и дыхательной систем»⁷⁴. И однако, если мы отвергнем методы молитвы исихастов просто из-за неосновательных представлений о физиологии, которые они принимали, мы упустим самое главное. При объяснении своих методов византийские авторы неизбежно должны были использовать научные понятия, бытовавшие в их время. Теперь эти понятия считаются устаревшими. Однако главное заключается в богословии молящегося человека, которое исихасты пытались выразить с помощью своих зачаточных физических описаний, и это богословие по-прежнему остается в силе. Далеко не будучи ни еретическими, ни суеверными, исихастские методы основаны на подлинно библейском представлении о человеческой природе как неделимом единстве души и тела.

Такова защита телесного метода у Паламы. Ясно, что все сказанное им имеет гораздо более широкие приложения. Представления о единстве души и тела и об «аналогии-соучастии»,

⁷² *Triads* I, 2, 9 (p. 93). [Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 9 (с. 50)]

⁷³ *Ladder* 27 (PG 88, 1097B), quoted in Palamas, *Triads* I, 2, 6 (p. 87). [*Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы*. Степень XXVII, § 6; Св. Григорий Палама. Триады..., Триада I, 2, 1 (с. 41)]

⁷⁴ *Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration*, p. 141.

которых придерживались исихасты, предполагаются, кроме того, всем богословием таинств. При крещении тело погружают в воду, чтобы выразить наши мистические смерть и воскресение во Христе. При причастии мы не только размышляем об Иисусе Христе своим умом, но едим и пьем Его Плоть и Кровь своим телом. Помазание больного совершается «для исцеления души и тела», и в одном ритуальном действии дарует как излечение тела — если на то будет воля Божия — так и одновременное отпущение грехов (см. Иак 5, 20). Эта же холистическая позиция утверждается в христианской эсхатологии. В Судный День, когда тело восстает из мертвых и воссоединяется с душой, праведные войдут в грядущую эпоху во всей полноте своей индивидуальности, телом и душой. Во всем этом выражается наша человеческая призванность «славить Бога в своем теле». Психосоматический метод важен не только сам по себе, но и потому, что он органично включается в гораздо более широкие связи в универсуме христианской веры.

Византийские йоги?

Мы сказали достаточно, чтобы показать подлинно христианскую и библейскую основу телесного метода. Однако все еще остается вопрос, который поднимает польский управляющий в *Откровенных рассказах странника*: как нам быть с нехристианскими параллелями?

Нечего и говорить, что параллели сами по себе не могут служить доказательством прямого влияния. Практику монологической молитвы можно найти в самых разнообразных религиозных традициях, как христианских, так и нехристианских. Это нечто такое, что могло возникать спонтанно в отделенных и полностью независимых друг от друга религиозных группах. И вовсе не удивительно, что многие из тех, кто практиковал монологическую молитву, обнаруживали, что ее повторению помогает, если связывать его с ритмом дыхания. Такая идея легко могла приходиться в голову разным людям без какого бы то ни было осознанного заимствования друг у друга. Тогда вопрос состоит в том, настолько ли близкими являются сходства между исихастской духовностью и другими традициями, чтобы они означали именно прямое взаимодействие?

Начнем с параллелей с христианским Западом, о которых

упоминает о. Лев. Призывание Святого Имени Иисуса широко практиковалось на средневековом Западе и, не в последнюю очередь, в Англии⁷⁵, но как будто бы нет никаких данных о каком-либо методе сочетания этого призывания с ритмом дыхания. Однако дыхательную технику предлагает св. Игнатий Лойола в своем «третьем способе совершения молитвы»:

Третий способ совершения молитвы таков: на каждом выдохе или вдохе следует молиться в уме, произнося про себя слова «Молитвы Господней» или иной читаемой молитвы, так, чтобы произносить по одному-единственному слову между одним выдохом или вдохом и другим; и, пока идёт время между одним выдохом или вдохом и другим, обращать внимание прежде всего либо на значение этого слова, либо на То Лицо, Которому читается <молитва>, либо на своё ничтожество, либо на разницу между величием Того Лица и моим ничтожеством. По той же форме и правилу прочитать остальные слова «Отче Наш»; а другие молитвы, как-то: «Богородице Дево», «Душа Христова», «Верую» и «Радуйся, Царица» — прочесть обычным способом⁷⁶.

Как указывает о. Осэpp⁷⁷, параллель не является вполне точной: Игнатий Лойола нигде не говорит о призывании имени Иисуса и имеет в виду последовательное произнесение слов молитвы с каждым вдохом, а не повторение одной и той же фразы. Здесь речь не может идти о каком-либо прямом заимствовании у исихастов. Однако налицо подлинное сходство: Лойола, подобно исихастам, устанавливает связь между словами молитвы и ритмом дыхания.

Во-вторых, согбенная поза Илии во время молитвы — с головой между колен — определенно практиковалась в иудаизме, по крайней мере, до I в. н.э. Например, говорится, что галилеянин Хасид Ханина бен Доса «положил голову между колен и молился»

⁷⁵ Cf. *Kallistos Ware*. The Holy Name of Jesus in East and West: the Hesychasts and Richard Rolle // *Sobornost / ECR* 4/2 (1982), 163–84.

⁷⁶ The Text of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius / Ed. Henry Keane. London, 1952, p. 90; cf. *A Monk of the Eastern Church*. The Jesus Prayer, p. 107. [Цит. по: *Св. Игнатий Лойола*. Духовные упражнения. Духовный дневник / Пер. с исп. А.Н. Коваля, М., 2006, с. 151]

⁷⁷ *I. Hausherr*. Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique // *Orientalia Christiana Periodica*, 20 (1954), 7–26. Переиздано в: *Hausherr*. Hésychasme et prière (*Orientalia Christiana Analecta* 176). Rome, 1966, pp. 134–53.

о чуде⁷⁸. Аналогии между иудейской школой мистицизма Меркавы («Колесницы») и исихастской традицией заслуживают дальнейшего исследования.

В-третьих, что гораздо значительней, существуют поразительные параллели между исихастскими практиками и индийской йогой. В качестве вспомогательного средства при медитации йог повторяет мантру, или краткую словесную формулу, нередко используя при этом четки. Его цель состоит в достижении *самадхи* (спокойствия, *исихии*), и он может переживать видение света. В йоге особо подчеркивается необходимость опытного наставника, или гуру. В частности, как и у исихастов XIV в., мы находим в йоге:

(1) Рекомендации специфических поз (*āsanas*).

(2) Контроль дыхания (*prāṇāyāma*). Дыхание рекомендуется замедлять и уменьшать: «Сдерживая [...] дыхание, пусть владеющий [своими] движениями дышит слабым дыханием через ноздри»⁷⁹.

(3) Сосредоточение внимания на особых физиологических центрах (*chakras*).

Эти индийские практики, которые восходят к дохристианской эпохе, разумеется, гораздо более древние, чем телесные методы исихастов.

И все же, несмотря на явные аналогии, существуют и различия. Исихаст сгибается, прижав подбородок к груди, а в позе «лотоса» в йоге спина прямая (хотя есть и другие позы йоги, предполагающие согнутое положение). Дыхательные техники йоги гораздо более сложны и изощренны, чем все, что предлагалось в Византийской традиции; исихастский метод соответствует лишь самым первым и простейшим упражнениям йоги. В йоге внутреннее самоисследование распространяется на области, расположенные ниже сердца, но в исихастской традиции это строго запрещено. Кроме того, в йоге существует не только движение нисхождения, но и соответствующее ему движение восхождения из

⁷⁸ См.: *Geza Vermes*. *Jesus the Jew*. London, 1973, p. 74; *Balfour*. *Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration*, p. 141, n. 218.

⁷⁹ *Svetasvatara Unpanishad* II, 9. [Шветашватара упанишада II, 9 // Упанишады / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М., 2000, с. 566]

центра *кундалини* в основании позвоночника вверх по позвоночному столбу к *чакре*, расположенной на лбу между глаз («третий глаз»), и затем к высшей *чакре* на макушке головы. В исихазме не существует никаких аналогий для этих символических образов; ум исихаста, однажды спустившись в место сердца, остается там и не совершает обратного восхождения. При детальном сравнении физиологической терминологии йоги и исихазма сходство оказывается не слишком близким.

И что важнее всего, в то время как Иисусова молитва всецело состоит в призывании воплощенного Бога, йога, по словам аббата Моншанена, «связана с Богом лишь по касательной». Йога — это, в первую очередь, метод сосредоточения, использующий естественные человеческие возможности; в отличие от исихастской молитвы, йога не зависит в каждом своем моменте от действия божественной благодати. Учитывая все это, мы можем согласиться с Моншаненом, что «прямое заимствование заведомо маловероятно» и что сходства, вероятно, обусловлены независимой «конвергенцией»⁸⁰. И все же индийские параллели поучительны. И йоги, и исихасты утверждают, что телу принадлежит собственная и динамичная роль в созерцательном поиске, а также разделяют принцип «аналогии-соучастия» между телесным и духовным.

Четвертая и последняя область сравнения интереснее всего — это параллель между исихастской молитвой и практикой зикра (*dhikr*) — памятования и призывания имени Бога — в исламе, а более конкретно, у суфиев⁸¹. *Зикр* чаще всего совершается коллективно, тогда как Иисусова молитва обычно, хотя и не всегда, читается в одиночестве. Но в остальном между ними имеется очень близкое сходство, и доводы в пользу какого-либо рода прямого заимствования здесь гораздо более убедительны, чем в случае йоги. В *зикре*, как и в исихастской традиции, руководство

⁸⁰ Jules Monchanin. Yoga and Hesychasm // Cistercian Studies, 10/2 (1975), 85–92. О попытке адаптации техник йоги для использования в христианстве см.: J. M. Dechanet. Christian Yoga. New York, 1972; там есть полезное приложение об Иисусовой молитве, написанное Жаном Гуйяром (pp. 217–30).

⁸¹ См.: Louis Gardet. Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane // Revue Thomiste, 52 (1952), 642–79; 53 (1953), 197–216. Переиздание: G.-C. Anawati, L. Gardet. Mystique musulmane: aspects et tendances — expériences et techniques. Paris, 1961, pp. 187–256. Гардэ также привлекает внимание к параллелям в буддистской практике *nembutsu*.

опытного учителя считается крайне желательным и даже необходимым. Практика *зикра* включает в себя:

(1) Телесные позы, включая опускание головы на грудь и иногда помещение головы между колен (в *зикре*, как и в йоге, позы могут быть очень сложными — гораздо сложнее, чем в исихазме).

(2) Контроль дыхания, связывающий призывание с движением дыхания (опять-таки, упражнения, используемые суфиями, гораздо сложнее всего, что можно найти в исихазме). На более продвинутой стадии призывание может координироваться с биением сердца (как мы уже отмечали, это можно найти в *Откровенных рассказах странника*, но не в византийских исихастских источниках). При призывании могут использоваться четки.

(3) Движение молитвы от губ, вместе с дыханием, в сердце (которое, как и в исихазме, означает духовный центр целостной личности). Здесь, благодаря общим библейским корням, *зикр* гораздо ближе к исихастской антропологии, чем йога.

Кроме того, и это имеет решающее значение, в исламе призывание сознательно обращено к трансцендентному и личностному Богу, даже хотя в некоторых суфийских текстах личностный характер божественного несколько преуменьшается. Про *зикр* определенно нельзя сказать, что связь с Богом здесь не более чем «по касательной».

Существующие сходства между *зикром* и исихазмом столь значительны, что представляется по меньшей мере весьма вероятным, что между ними существовало какое-то прямое взаимодействие. Однако до сих пор никому не удалось обнаружить явных и детальных свидетельств в пользу этого предположения. Если существовало прямое влияние, в каком направлении оно шло? Быть может, арабские и персидские суфии испытали влияние индийской йоги, и в свою очередь, передавали это влияние в Византийский мир. Но влияние также могло идти и в обратном направлении. Есть мнение, что сочинения Исаака Ниневийского († ок. 700 г.) изучались аскетическими и мистическими группами в раннем исламе. Сам св. Исаак ничего не говорит о призывании имени Иисуса или о какой-либо дыхательной технике при молитве; однако могли быть и другие христианские подвижники, с которыми арабы-мусульмане находились в контакте и которые мог-

ли передать им такие методы. Упоминавшиеся выше практики, которые использовались коптскими христианами в VII и VIII вв., вполне могли существовать и среди христиан в Сирии, и через них могли быть переняты суфиями.

Все это не более чем гипотезы; однако несомненно то, что у христиан и мусульман было много возможностей для взаимных контактов. Живя по соседству, разве не могли они порой говорить друг с другом о своих методах молитвы? Христианские паломники к святым местам могли временами общаться с суфиями. Один конкретный случай взаимного контакта в XIV в. имеет особое значение. В 1354 г. Григорий Палама, путешествуя из Фессалоники в Константинополь, был захвачен турками и оставался в плену более года. Известно, что в течение этого времени он вел беседы на религиозные темы с местными мусульманами и потому есть, по крайней мере, возможность, что одной из обсуждавшихся тем была суфийская практика *зикра*, хотя об этом и ничего не говорится в сохранившихся источниках⁸².

Любопытно, однако, отметить, как исихазм и суфизм в недавнем прошлом развивались в противоположных направлениях. Как мы видели, в течение последних 150 лет православные учителя обычно сводили к минимуму роль телесных методов и даже полностью отговаривали от их использования. С другой стороны, в мусульманских братствах в течение этого столетия значительно усиливался акцент на физических упражнениях. Но большинство мусульманских наставников соглашаются с православными учителями в том, что не может быть внешнего метода, который бы автоматически вел к соединению с Богом. В обеих традициях важнее не внешняя техника, а внутреннее внимание сердца, не физические упражнения, а Тот, к Кому зывают; и в обеих традициях наша встреча с призываемым Единственным есть чистый дар с Его стороны.

Однако, если важна не техника, а Тот, Кого призывают, тогда между исихазмом и традицией *зикра* на самом деле существует

⁸² Источники см. в: *Anna Philippidis-Braat*. La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire // Travaux et Mémoires, 7 (1979), 109–222; *Daniel J. Sahas*. Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296–1360) and the Muslims // The Greek Orthodox Theological Review, 25 (1980), 409–36. Cf. *Meyendorff*. A Study of Gregory Palamas, p. 103–7.

глубокое различие. Иисусова молитва кардинально христоцентрична. Мы не просто взываем к Богу — наши слова обращены именно ко Христу Иисусу, воплощенному Богу, Слову, ставшему плотью, второй ипостаси Троицы — Христу, который был рожден в Вифлееме, воистину распят на Голгофе и воистину воскрес из мертвых. Такая религия, как ислам, которая отвергает воплощение, не может призывать Бога так, как это делает исихазм. Когда Каллист и Игнатий Ксанфопулы говорили, что Иисусову молитву следует возносить «с верой», они имели в виду веру в Господа нашего Иисуса Христа, Богочеловека. Взывание, которое не обращено к воплощенному Богу — это нечто совершенно иное, чем Иисусова молитва. Как заявлял русский странник, Иисусова молитва содержит в себе всю истину Евангелия⁸³; будучи разлучена с контекстом Евангелия, она теряет свой истинный смысл. Это исповедание веры в Иисуса Христа как нашего Спасителя, а не просто одна из множества возможных мантр.

Поэтому, сравнивая исихазм с йогой и *зикром*, нам никогда нельзя забывать, что в любой традиции основное — это не внешний метод, а внутреннее содержание — не то *как*, а то, *кому* мы молимся. У большинства картин есть рамы, и большинство рам картин имеют некоторые общие характеристики; однако портреты в этих рамах могут быть совершенно разными. Решающее значение имеет портрет, а не рама. Телесный метод, в какой бы то ни было форме — это только «рама» для Иисусовой молитвы, в то время как действительный «портрет» — призывание Господа Иисуса «с верой»⁸⁴. Несмотря на сходства между «рамой» Иисусовой молитвы и определенными нехристианскими «рамами», мы никогда не должны недооценивать уникальность «портрета», заключенного в раму. Техники — дело вспомогательное; одна лишь наша встреча, через посредство молитвы, лицом к лицу с живой личностью Иисуса обладает непреходящей ценностью. И все же, сказав это, нам следует добавить, что ценность, придаваемая телу в этих трех традициях — исихазме, йоге, суфизме — заслуживает

⁸³ *The Way of a Pilgrim*, p. 29. [Откровенные рассказы..., с. 40]

⁸⁴ Cf. *Kallistos Ware. The Power of the Name: the Jesus Prayer in Orthodox Spirituality* (Fairacres Publication 43). Oxford, 1986, pp. 23–4. [Русский пер.: *Епископ Диоклийский Каллист* (Уэр). Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности // Церковь и время, 1/8 (1999)]

нашего пристального внимания. Более глубокое понимание соматопсихического символизма, имеющегося во всех трех, поможет нам более полно понять, что означает «славить Бога в своем теле».

Последнее же слово оставим за св. Феофаном Затворником:

Молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» — есть словесная молитва, как и всякая другая. Сама в себе ничего особенного не имеет, а всю силу заимствует от того, с каким настроением ее творят.

Все приемы, про какие пишется [...] без наличного наставника опасно. Лучше за все то не братья. Один прием общеобязателен: *вниманием стоять в сердце*. Другое все стороннее [...].

Помоги вам Господи быть живыми и трезвыми. Но не забывайте главного — того, чтоб вниманием и умом сочетаться с сердцем, и неисходно быть там пред лицом Господа. Все молитвенные труды на это должны быть направлены. Молите Господа, чтоб Он даровал вам это благо. Это — сокровище, сокрытое на селе; это бисер многоценный⁸⁵.



⁸⁵ *Igumen Chariton of Valamo. The Art of Prayer. London, 1966, pp. 98, 198. [Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей, составленный игуменом Харитоном. М., 1994, сс. 29, 85]*

Каллист Диоклийский

«ДЕЙСТВОВАТЬ В ПОКОЕ»:
Влияние исихазма XIV века
на византийскую и славянскую цивилизации*

Понимать через покой; действовать в покое;

покорять в покое.

Даг Хаммаршельд

*Если всерьез хочешь совершить что-либо,
первое, что нужно делать, — это пребывать в покое.*

Истинное познание — молчание.

Хосе Ортега-и-Гассет

МИРО-ОТРИЦАНИЕ ИЛИ МИРО-УТВЕРЖДЕНИЕ?

Когда в 1347 г. венчали на царствование Иоанна VI Палеолога и императрицу, очевидцы заметили, что драгоценные камни в оправах корон были подделками из простого стекла¹. Весьма показательное и язвительное свидетельство той ситуации, которая сложилась в Византийской Империи в XIV веке! Разграбление Константинополя крестоносцами в 1204 г. нанесло сокрушительный удар, от которого Византия так и не оправилась. Хотя в 1261 г. латиняны вытеснили из Константинополя, и на берегах Босфора было восстановлено исконное византийское правление, тем не менее, если судить по уровню благосостояния и военной мощи, империя Палеологов явилась лишь бледной тенью того, что было при Константине и Юстиниане. На протяжении всего XIV в. рубежи Византии постепенно съеживаются под натиском турок. И, оглядываясь назад, следует удивляться не тому, что империя в конце концов пала, а тому, что она просуществовала так

* *Kallistos Ware*. “Act out of Stillness”. The Influence of fourteenth-century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization // The “Byzantine Heritage” annual lecture, May 28, 1995. Пер. с англ. *Натальи Максимовой*.

¹ Никифор Григора. *Ромейская история*, XV, 11 / Ed. L. Schopen. Bonn, 1830, v. 2., pp. 788–9); ср. *Steven Runciman*. The Fall of Constantinople («Падение Константинополя»). Cambridge, 1965, p. 5

долго и что её столица была взята 29 мая 1453 г., а не на много десятилетий раньше.

Впрочем, два последних столетия византийской истории никак нельзя назвать просто эпохой возрастающего бессилия и неумолимого упадка. Несмотря на снижение уровня благосостояния и внешней мощи, в области духа Византия до самого конца остается живой и созидающей силой. XIV век, когда Оттоманы завладели значительной частью византийских территорий, был веком «последнего возрождения Византии», отмеченного такими фигурами ученых и гуманистов, как Феодор Метохит и Никифор Григора. Это было также и время выдающегося художественного мастерства и блеска, о чём мы можем судить по мозаикам и фрескам монастыря Хоры (Кахрие Джами) в Константинополе и по сохранившимся фрагментам росписи храмов в Салониках и Мистре. Не в последнюю очередь, это была эпоха возрождения в области аскетики и мистики, когда в фигуре Григория Паламы (1296–1359) обрела своё красноречивое и внушительное воплощение афонская практика исихазма. Перед нами странное противоречие: в Византии Палеологов внешний упадок сопровождался внутренним подъемом. Со стороны казалось — империя гибнет, а она была живее и активнее, чем когда бы то ни было прежде. «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор 12, 9), — говорил Христос св. Павлу. То же самое можно сказать о Византийской империи за последние двести лет её существования. Разумеется, влияние исихазма XIV века на византийский мир можно истолковать неоднозначно, и не все современные византинисты дают ему положительную оценку. Например, выдающийся историк Аполлопос Вакалопулос приходит к такому заключению:

Дух пустынножительства и самоуглублённой созерцательности оказал воздействие на многих из тех, кто в противном случае посвятил бы себя философии Древней Греции. Таким образом, исихазм был враждебен развитию свободомыслия, которое могло бы возродить византийский мир².

Это очень серьезное обвинение. Но обосновано ли оно? Повлиял

² Apostolos Vakalopoulos. *Origins of the Greek Nation: the Byzantine Period 1204–1461* («Происхождение греческого народа: византийский период, 1204–1461 гг.») // Rutgers Byzantine Series. New Brunswick, 1970, p. 58.

ли исихазм положительно на византийскую культурную жизнь в целом или же, напротив, только подорвал внутренние силы империи и приблизил момент её окончательного крушения? Должны ли мы рассматривать влияние исихазма как созидательное или как деструктивное, как мироутверждающее или как мироотрицающее?

Прежде чем начать, необходимо задаться вопросом: что именно подразумевается под «исихазмом»?³ Слову ἡσυχία, «покой, спокойствие, тишина, безмолвие», наряду с его производными — «исихазм», или практика покоя, и «исихаст», приверженец такой практики — придаются по меньшей мере пять различных значений, взаимно связанных друг с другом и частично перекрывающихся.

Под «исихазмом» может подразумеваться:

- (1) уединенная жизнь, или отшельничество;
- (2) практика внутренней молитвы, направленная на единение с Богом вне образов, понятий и языка;
- (3) стремление к такому единению посредством повторения Иисусовой молитвы;
- (4) использование особых психосоматических приёмов в сочетании с Иисусовой молитвой;
- (5) богословие св. Григория Паламы.

Рассмотрим теперь последовательно эти пять толкований:

1. Начиная с четвертого века, слово «исихия» иногда толковалось во внешнем, физическом смысле слова. Исихаст — это отшельник, одинокий пустынный или затвор-

³ О различных значениях термина «исихазм» см. основополагающее исследование Ирины Осэрра: *L'hésychasme. Étude de la spiritualité* («Исихазм. Исследование духовности») // *Orientalia Christiana Periodica*, 22 (1956), pp. 5–40, 247–85; переиздание в: *Hausherr. Hésychasme et prière* // *Orientalia Christiana Analecta* 176. Rome, 1966, pp. 163–237. Cp. *Pierre Adnès. Hésychasme* // *Dictionnaire de spiritualité*, 7 (1968), cols. 381–99; *Kallistos Ware. Silence in Prayer: the Meaning of Hesychia* («Молчание в молитве: что значит *исихия*») // *One Yet Two: Monastic Tradition East and West* («Одна, и всё же две: монастырская традиция Востока и Запада») / Ed. M. Basil Pennington. Cistercian Studies Series 29. Kalamazoo, 1976, pp. 22–47; *John Meyendorff. Is "Hesychasm" the right word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century* // *Okeanos. Essays presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday* / Eds. C. Mango and O. Pritsak. Harvard Ukrainian Studies, vol. VII. Cambridge, Massachusetts, 1983, pp. 447–57.

ник, в противоположность монаху, живущему в киновии, то есть в организованной общине.

2. Гораздо чаще, однако, «исихия» толкуется в глубоко сокровенном и духовном смысле, обозначая внутренний покой или тишину сердца. В соответствии с таким толкованием, исихастом, в широком смысле, является любой, кто практикует внутреннюю молитву. Такое толкование даётся св. Иоанном Лествичником (VII в.) в его знаменитом определении: «Безмолвник — кто (не чудно ли это?) усиливается бесплотное заключить в телесной храмине» (ἡσυχαστής ἐστὶν ὁ τὸ ἀσώματον ἐν σωματικῷ οἴκῳ περιορίζειν φιλονεικῶν, τὸ παράδοξον)⁴. Исихаст, продолжает Лествичник, внутренне бодр и бдителен. Он говорит: «Аз сплю, а сердце мое бдит» (ср. Песн 5, 2). «Исихия» в таком понимании — это постоянное осознание Божественного присутствия: «Безмолвие есть непрерывное служение и предстояние Богу»⁵. А именно, состояние покоя, которого ищет исихаст, есть осознание Бога и единение с Ним, осуществляющееся на уровне, освобожденном от мысленных образов и рассуждений. Как выражается Лествичник, «безмолвие есть отложение помышлений» (ἀλόθεσις νοημάτων)⁶. Молитва исихаста — это по преимуществу молитва «безобразная», или же «не-иконическая» (non-іconіc). В таком, расширенном понимании, исихазм — не просто движение, относящееся к поздневизантийскому периоду: его истоки восходят по меньшей мере к IV веку. При столь широком толковании термина, к представителям исихастской духовности можно причислить и Евагрия Понтийского (ум. 399), и св. Максима Исповедника (ум. 662), и св. Симеона Нового Богослова (959–1022).

⁴ *Лествица*, XXVII (PG [=Migne, Patrologia Graeca] 88, 1097B). [Русск. пер.: *Преп. Иоанн Лествичник*. Лествица XXVII, 6. Сергиев Посад, 1894, с. 231. — *Прим. ред.*]

⁵ Там же, 1130A. [Русск. пер.: *Лествица*, XXVII, 60. Цит. изд., с. 240 — *Прим. ред.*];

⁶ Там же, 1121A. [Русск. пер.: *Лествица*, XXVII, 51. Цит. изд., с. 239. — *Прим. ред.*]; это выражение заимствовано у Евагрия Понтийского, *О молитве* 70 (PG 79, 1181C).

3. В более узком смысле, исихазмом можно считать поиски «безобразного» покоя посредством особой молитвенной практики — повторения Святого Имени, или «молитвы Иисусовой». Ясные свидетельства такого призывания можно обнаружить в греческой святоотеческой традиции, начиная с пятого века, особенно у св. Диадوخа Фотикийского (осн. период деятельности — ок. 450 г.)⁷. Но ни одного из трех перечисленных выше авторов — ни Евагрия, ни Максима, ни Симеона — нельзя назвать «исихастами» в этом третьем смысле, ибо никто из них не упоминает явно «молитву Иисусову».⁸
4. В еще более узком понимании исихазм может обозначать использование особой психосоматической техники в сочетании с молитвой Иисусовой. Эта техника предполагает, во-первых, ряд специфических положений тела, во-вторых, контроль за ритмом дыхания и, в-третьих, концентрацию внимания в определенных психосоматических центрах, преимущественно в области сердца. И, хотя описания подобного рода техник в греческой традиции впервые обнаруживаются в текстах, датирова-

⁷ См. *Irénée Hausherr*. Noms du Christ et voies d'oraison («Имена Христа и пути молитвы») // *Orientalia Christiana Analecta* 157. Rome, 1960, pp. 202–210; *A Monk of the Eastern Church (Archimandrite Lev Gillet)*. The Jesus Prayer («Молитва Иисусова»). Revised edition. Crestwood, New York, 1987, pp. 36–37; *Kallistos Ware*. The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photice («Молитва Иисусова у св. Диадуха Фотикийского») // *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* / Ed. George D. Dragas. London, 1985, pp. 557–68.

⁸ Общепризнано, что сочинение Симеона Нового Богослова, озаглавленное «Method of Holy Prayer and Attention or Three Methods of Prayer» («Метод священной молитвы и внимания, или три метода молитвы»), в действительности ему не принадлежит. Вероятно, оно было составлено в последние десятилетия тринадцатого века, но точная дата и место происхождения остаются неизвестными. См. *Irénée Hausherr*. La Méthode d'oraison hésychaste («Метод исихастской молитвы») // *Orientalia Christiana* IX, 2 (36). Rome, 1927; *Antonio Rigo*. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera («Никифор Исихаст [XIII в.]: некоторые размышления о его жизни и творчестве») // *Amore del Bello: Studi sulla Filocalia* / Ed. Olivier Raquez. Magnano, 1991, pp. 87–93.

мых тринадцатым веком, их истоки, по-видимому, гораздо более древние⁹.

5. Наконец, термин «исихазм» иногда используется применительно к богословию св. Григория Паламы, особенно к его учению о том, что видение света, являющееся святым в их молитвах, следует отождествлять с нетварным светом, воссиявшим при преображении Иисуса на горе Фавор. Этот нетварный свет есть не что иное как вечные Божественные энергии, которые, согласно учению Паламы, следует полагать отличными от Божественной сущности (хотя и нераздельными с Нею).

Исихазм можно считать явлением XIV в. только в рамках четвертого или пятого толкования. Лично я считаю последние два словоупотребления неоправданно узкими. Что касается четвертого, то сводить термин «исихазм» к психосоматической технике — значит полагать, что именно эта техника составляет неотъемлемую часть внутренней молитвы вообще и молитвы Иисусовой в частности. Но на проверку, сами греческие авторы XIV в., отстаивавшие психосоматическую технику, предупреждали, что она — только вспомогательное средство, полезное для некоторых, но ни в коем случае не обязательное для всех. Ни для одного из указанных авторов она не составляла сущности внутренней молитвы, так что называть её, вслед за некоторыми, «исихастским методом молитвы» — совершенно определено значит вводить в заблуждение. Что касается пятого смысла, то, безусловно, гораздо уместнее говорить здесь именно о «богословии Паламы» или о «паламизме», чем об «исихазме» в целом. Однако, как справедливо указывал Алисе Шалтай-Болтай, мы вольны употреблять слова, как нам заблагорассудится.

Придерживаясь второго из пяти перечисленных толкований, можно утверждать, что исихазм — это способ молитвы, который лишен, насколько это возможно, любых визуальных картин и любых умственных построений, который отвергает воображение (φαντασία) и дискурсивное рассуждение и который постигает Божественное с помощью некоего непосредственного чувства

⁹ См. *Kallistos Ware. Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels* («Молиться телом: исихастский метод и вне-христианские параллели») // *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 14/2 (1992), pp. 6–35. [Русский перевод этой работы см. в нашем выпуске. — Прим. ред.]

присутствия, некоего всеобъемлющего и единящего осознания. У исихаста, следуя терминологии Евагрия, разум (*νοῦς*) «обнажен», и молитва его сделалась «чиста»: не просто очищена от грешных видений и помыслов, но от *всех* мыслей вообще, от всевозможных помыслов (*logismos*), от всех облиций и форм. Быть исихастом означает восходить от уровня *дианоии* до уровня *ноэсиса*, от дискурсивного мышления к непосредственной интуиции и неопосредуемому духовному видению¹⁰. Это означает движение от множественности к единству, от различия — к *ноэтической* нищете, от сложности рациональной аргументации — к простоте единения в любви. Чтобы совершить этот переход, исихаст может прибегнуть к молитве Иисусовой (здесь мы движемся от второго к третьему толкованию слова «исихазм»); но, несмотря на чрезвычайное значение Иисусовой молитвы для православной духовности, нельзя рассматривать ее как единственный путь достижения внутреннего покоя. Если мы принимаем это более широкое понимание термина «исихазм», тогда, чтобы указать на духовное движение, связанное с именами св. Григория Синаита (ум. 1346), его младшего современника св. Григория Паламы, св. Каллиста и св. Игнатия Ксанфопулов, нам нужно будет говорить не об исихазме вообще, а конкретно об «исихазме XIV в.», как я и сделал в названии этой статьи.

Если исихазм означает безобразную молитву и бессловесное созерцание — разве не законно тогда спросить: в какой мере исихастское движение в эпоху Палеологов способствовало (если способствовало вообще) выживанию византийской культуры? Не следует ли нам с *большим* сочувствием прислушаться к аргументам, высказанным д-ром Вакалопулосом? Разве исихазм по определению не есть нечто монашеское, безразличное к светской культуре и даже ей враждебное, а также и лишенное всякого прямого воздействия на более широкие сферы жизни Византийской империи и славянского мира — короче говоря, нечто, направленное внутрь и мироотрицающее?

¹⁰ См. *Kallistos Ware. Nous and Noesis in Plato, Aristotle and Evagrius of Pontus («Нус и ноэсис у Платона, Аристотеля и Евагрия Понтийского»)* // *Diotima*, 13 (1985), pp. 158–63.

ВСЕОБЩЕЕ ПРИЗВАНИЕ

Рассмотрим все эти пункты по порядку. Во-первых, до какой степени исихазм XIV в. нужно считать явлением сугубо монашеским? Бесспорно, все упомянутые выше авторы — и оба Григория, и оба Ксанфопула — были монахами, писавшими в расчёте, прежде всего, на монашескую аудиторию. Имеются, однако, отдельные места, наводящие на мысль, что, по их убеждению, исихазм имел прямое значение также и для не-монахов. Вместо того чтобы постричь в монахи своего ученика Исидора (впоследствии патриарха), св. Григорий Синаит велел ему вернуться с Афона в Фессалоники и стать руководителем круга людей, состоявшего и из монахов, и из мирян: «Служи примером для всех них ... как молчанием, так и речами»¹¹. Аналогичную позицию занимал и св. Григорий Палама, согласно его биографу Филофею Коккину. Встретив монаха по имени Иов, утверждавшего, что предписание св. Павла «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5, 17) обращено только к монахам, не к мирянам, Палама с успехом отстаивал мнение о том, что апостол обращался ко всем христианам без исключения, независимо от их положения в жизни. Непрестанная молитва — это всеобщее призвание¹².

Ту же самую позицию пылко защищал св. Николай Кавасила (ок. 1320—1397/8), друг и соратник Паламы. «Гуманист», по всей вероятности никогда не приносивший монашеских обетов, он утверждал, что каждый, кем бы он ни был в миру, может хранить постоянное памятование о Боге.

«Полководец может по-прежнему начальствовать над войсками, — так он пишет в следующем замечательном отрывке, — земледелец — возделывать землю, а ремесленник — заниматься своим ремеслом... Нет нужды ни удаляться в пустыню, ни питаться необычной пищей, ни менять одеяние, ни подвергать опасности здоровье, ни пытаться свершить иное какое-либо резкое действие: можно, сидя дома и не теряя ничего из своего имущества, постоянно жить с таковыми помыслами»¹³.

¹¹ *Филофей*. Жизнь Исидора, 22 (изд. А. Пападопуло-Керамевс, «Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета 76 [1905], с. 77).

¹² *Филофей*. Похвальное слово (PG 151, 573B—574B).

¹³ Жизнь во Христе, VI, 42 (PG 150, 657D—660A) / ed. M.-H. Congourdeau,

Итак, непрестанная молитва кажется Кавасиле совершенно приемлемым выбором для мирян. Внутренний покой может присутствовать и там, где мало или вовсе нет тишины во внешней жизни; ибо подлинное бегство от мира происходит не в пространственном, а в духовном измерении, и настоящая пустыня всегда есть пустыня сердца. Для большинства людей исихия доступнее в затворничестве, но в принципе исихастский путь открыт для всех; важен не образ жизни внешней, а внутренняя дисциплина. Продавец в овощной лавке, домохозяйка и врач могут быть истинными исихастами¹⁴.

Примечательно, что это воззрение обоих Григориев, настаивавших на том, что «исихазм» может быть призванием мирянина, снова возникло в эпоху «Исихастского возрождения» XVIII века. Во вступлении к классическому собранию исихастских текстов, к *Добротолюбию*, св. Никодим Святогорец (1748–1809) недвусмыс-

Sources chrétiennes, 361 (Paris 1990), pp. 76–78. Хотя Кавасила был другом Паламы, его нельзя причислить к паламитам в узком смысле слова. За исключением одного небольшого трактата «Против нелепостей Григоры» (Un Opuscule inédit de Nicolas Cabasilas [«Неопубликованное небольшое сочинение Николая Кавасилы»] / Ed. A. Garzya. Byzantion, 24 [1954], pp. 521–32), Кавасила больше нигде явно не отстаивает определенно паламитских позиций. В главных своих трудах, «Жизнь во Христе» и «Толкование Божественной Литургии», он нигде не проводит различия между сущностью и энергией и не вступает в дискуссию о Божественном Фаворском свете. Также он нигде явно не упоминает молитву Иисусову, хотя в «Жизни во Христе», может быть, имеется косвенное упоминание (ср. *Congourdeau*. Op. cit., p. 128, n. 38). Это, безусловно, намеренное воздержание. Не становясь оппонентом паламизма, Кавасила желает дистанцироваться от наиболее спорных вопросов богословия Паламы. Более того, поскольку он не настаивает на «безобразности» молитвы и нигде прямо не говорит о молитве Иисусовой, можно задаться вопросом о том, до какой степени его можно считать «исихастом» в сколько-нибудь строгом смысле слова. Как бы то ни было, слова Кавасилы ценны для нас как свидетельство о том, что, по мнению человека, имеющего тесные личные связи с паламитскими и исихастскими кругами, — непрестанная молитва возможна для мирян так же, как для монахов.

¹⁴ См. историю об Антонии и врач в «Апофтегмах», в Алфавитном собрании: Антоний, 24 (PG 65, 84В). Об этом виде историй см.: *Kallistos Ware*. The Monk and the Married Christian: Some Comparisons in Early Monastic Sources («Монах и женатый христианин: некоторые сопоставления в ранних источниках монашества») // *Eastern Churches Review*, 6/1 (1974), pp. 72–83. Ср. также наблюдения Иоанна Лествичника: Наставления пастырю, 9 (PG 88, 1185А), Лествица, IV (PG 88, 700С).

ленно утверждает, что книга обращена «ко всем, кто разделяет православное призвание, к мирянам и монахам»¹⁵, и предназначена для «всяческой пользы православным», как гласит титульный лист. Такой представляется Никодиму его аудитория: не избранное общество монахов-отшельников и пустынников, а обычные люди: правители, чиновники, дельцы, крестьяне, прислуга.

ИСИХАЗМ И «МУДРОСТЬ МИРА СЕГО»

Во-вторых, действительно ли исихазм XIV в. не интересовался светской культурой, даже противился ей и «был враждебен развитию свободомыслия»? На такого рода критику пришлось отвечать ещё в XIV в. Филофею Коккину, биографу Паламы. В *Похвальном слове* святому он утверждает, что Палама был прекрасно образован во «внешних науках» (ἡ θύραθεν παιδεία). «Ибо было бы несправедливо, если бы его душа и природная одаренность лишились тех снарядов и орудий, которые доставляет нам внешняя учёность». По Филофею, Палама был знаком «со всеми сочинениями Аристотеля» (однако не говорится, что он изучал Платона). Мы узнаём, что светило науки того времени, великий логофет Феодор Метохит, был столь сильно впечатлен искусством, с которым юный Палама применял аристотелевские методы, что воскликнул в изумлении: «Сам Аристотель, будь он здесь, превознес бы его»¹⁶. Таков ответ Филофея «презрительным эрудитам» — критикам исихазма, таким как Никифор Григора; фактически, он заявляет им: «Мы вооружены не хуже вашего и можем повернуть ваше собственное оружие против вас, но предпочитаем полагаться на нечто лучшее — на озарение Духом». Что ж, можно только гадать о том, не преувеличена ли в полемических целях степень знакомства Паламы с мудростью древних греков.

Обратившись к собственным сочинениям Паламы, мы без труда поймём, почему Григоре и другим византийским ученым

¹⁵ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπιτικῶν («Добротолюбие священных трезвотцев»). Венеция, 1782, р. 8. О различных изданиях и переводах «Добротолюбия» см.: *Kallistos Ware. Philocalie // Dictionnaire de Spiritualité*, 12 (1984), cols. 1336–52. Ср. также: *Kallistos Ware. The spirituality of the Philokalia («Духовность “Добротолюбия”» // Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 13/1 (1991), pp. 6–24.

¹⁶ *Филофей. Похвальное слово (PG 151, 558D–560A)*

не давала покоя исихастская позиция по отношению к эллинской учености. Суждения Паламы, например, в *Триадах в защиту священнобезмолвствующих* (в разделах I, 1 и II, 1) представляются на первый взгляд определенно антиинтеллектуальными. Ключевым текстом для него, который он много раз приводит, является цитата из 1 Послания к Коринфянам (1, 20): «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» Палама идёт дальше, проводя различие между мудростью, достигаемой посредством философии — того, что он называет «внешними науками» (τὰ ἕξω μαθήματα) — и высшей духовной мудростью, непосредственно нисходящей на святых в божественном озарении¹⁷. Он с удовольствием повторяет изречение: «всякое слово (*λογος*) борется со словом (*λογος*)»¹⁸. На любое философское утверждение найдется возражение, так что на уровне абстрактных рассуждений никогда не будет конца «логомахии», ведь заключения мирской учености всегда оспори́мы. Твердая уверенность и бесспорная истина достижимы только чрез просвещение Святым Духом.

Однако при тщательном рассмотрении убеждения Паламы ни в малейшей степени не кажутся столь категоричными. Его позиция по отношению к философии, в сущности, та же, что и у Отцов Церкви, живших до него: у каппадокийцев, у св. Максима Исповедника, у св. Иоанна Дамаскина. Считая, что монахам не подобает изучать светские науки, он не осуждает их как безусловное зло в себе, а признает их двойственность. Они могут быть нужны и даже в высшей степени полезны, будучи заключены в известные рамки — то есть если философия не считается автономной, а остается в подчинении у Божественной премудрости. Мирская мудрость — дар природы, а не благодати. Впрочем, природа сотворена Богом и, даже будучи искажена человеческим грехом, она не всецело поддалась порче. Очень важно, по мнению Паламы, именно придерживаться верного различения уровней Божественной и человеческой мудрости, внутренней и внешней учености¹⁹.

¹⁷ Триады II, 1, 4–5. [Русск. пер. В. Вениаминова: *Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих.*, М., 1995, сс. 118–20).

¹⁸ Триады I, 1, 1 (ук. соч., с. 8).

¹⁹ Триады I, 1, 6 и 12 (ук. соч., сс. 13, 21). Ср. *И. Мейендорф. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas* («Введение в изучение Григория Паламы») // Ра-

БЕГСТВО И ВОЗВРАЩЕНИЕ

Если такова позиция Паламы по отношению к мирской учености, что мы можем сказать — в третьих — о том влиянии, которое он сам и его собратья-исихасты оказали на жизнь Византии в целом? Отрицали ли исихасты мир, были ли они исключительно озабочены «жизни будущим веком» и безразличны к сегодняшним нуждам и заботам окружавшего их общества? Какой положительный вклад (если вообще можно говорить о каком-либо вкладе) внесли они в развитие цивилизации и культуры своей эпохи? В какой мере они осуществляли взаимосвязь и примирение между «Пустыней» и «Градом»? Предложим свой ответ, принимая во внимание не только слова, но и действия.

В основополагающем и новаторском для монашеской традиции сочинении четвертого века *Житие св. Антония Египетского*, которое приписывается (возможно, справедливо) св. Афанасию Александрийскому²⁰ и которое наверняка было известно всем значительным исихастам XIV в., поражает и отчетливо выделяется такой мотив: духовный путь св. Антония — это *бегство, за которым следует возвращение*. Сначала он обрывает все связи с

tristica Sorbonensia 3. Paris, 1959, pp. 173–94. Англ. пер.: A Study of Gregory Palamas / Transl. by G. Lawrence. London, 1964, pp. 116–33. [Русск. пер.: Жизнь и труды Святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997, сс. 164–186. — *Прим. ред.*]

²⁰ О спорах по поводу авторства греческого «Жития Антония» см. T. D. Barnes. Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony («Ангел света, или мистик, посвященный в таинства? Проблема “Жития Антония”») // The Journal of Theological Studies, 37 (1986), pp. 353–68 (здесь оспаривается авторство Афанасия) и Andrew Louth. St Athanasius and the Greek Life of Anthony («Св. Афанасий и греческое *Житие* Антония») // The Journal of Theological Studies, 39 (1988), pp. 504–9 (предположение о том, что Афанасий переработал утраченный коптский оригинал). Ср. работы Петтерсена (Alvyn Pettersen), который по-прежнему считает, что традиция права, приписывая это сочинение Афанасию: Athanasius' Presentation of Antony of the Desert's Admiration for his Body («Афанасий о том, как Антоний Пустынный почитал своё тело») // Studia Patristica, 21 (1989), p. 438, note I; ср. Pettersen. Athanasius and the Human Body («Афанасий и человеческое тело»). Bristol, 1990, p. 33, n. 69. О схеме духовного развития Антония см.: Derwas J. Chitty. Saint Antony the Great («Святой Антоний Великий») // Sobornost, 3/19 (1956), pp. 339–43; Chitty. The Desert a City («Пустыня как город»). Oxford, 1966, pp. 1–7, 16, 28–29.

миром, удаляясь от него во всё более возрастающее одиночество, кульминацией которого было двадцатилетнее затворничество в заброшенной крепости, когда он ни с кем не встречался и ни с кем не разговаривал. Его аскетический подвиг состоял в *φυγή μόνου πρὸς μόνον*, в «бегстве единого к Единому»²¹. Но затем происходит решительный поворот. Друзья Антония выломали дверь в его убежище, и тот выходит из заточения, «будто бы из недоступного святилища, как посвящённый в таинства и несущий в себе Бога» (*ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγῆμενος καὶ θεοφορούμενος*), говоря словами биографа²². В остававшиеся пятьдесят лет долгой жизни Антоний не возвращался в мир в буквальном, топографическом смысле слова, если не считать двух визитов в Александрию; но он вернулся в мир в более глубоком и личном смысле, сделавшись доступным для других, принимая учеников под свою опеку и раздавая советы нескончаемому потоку посетителей, — действуя, выражаясь словами *Жития*, «как врач, данный Богом Египту»²³. Именно такая последовательность событий характерна для духовного восхождения св. Антония: сначала молчание, затем слово; сначала уход от мира, затем вовлечённость в него; сначала уединение, затем душеводство.

Именно этот мотив бегства, сопровождаемого возвращением, неизменно возникает вновь и вновь в позднейшей традиции христианского монашества. Им отмечена жизнь св. Василия Кесарийского на Востоке и св. Бенедикта Нурсийского на Западе. Равным образом он характеризует всё исихастское движение и помогает оценить его вклад в византийскую культуру.

Последовательность бегства и возвращения легко прослеживается и в жизни Григория Паламы. Первую половину своей взрослой жизни, от двадцати до сорока с небольшим, сначала на Святой горе, потом вблизи Веррии, а затем снова на Святой горе он прожил по большей части как отшельник. За исключением

²¹ *Плотин*. Эннеады VI, 9, 11.

²² *Житие Антония Великого* 14 (PG 26, 864C).

²³ *Житие Антония Великого* 87 (PG 26, 965A). Об Антонии как пастыре душ см. историю о Евлогии и калеке у Палладия: Лавсаик 21 / Ed. Cuthbert Butler, pp. 63–68. [Русск. пер.: Лавсаик, 23. Об Евлогии и увечном // Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных Отцов. М., 1992, сс. 55–60. — *Прим. ред.*]

трех лет, проведенных в Великой Лавре, и краткого периода, когда он был игуменом Эсфигменского монастыря, Палама избегал больших киновий и жил уединенно в пустыни, следуя пятидневной программе: с понедельника до пятницы строгая изоляция, полное молчание и упражнения в «непрестанной умной молитве», как пишет биограф, а по субботам и воскресеньям воссоединялся с другими отшельниками, чтобы отпраздновать Евхаристию и принять участие в жизни общины²⁴. Однако период затворничества внезапно закончился, когда Паламе было за сорок, и два последующих десятилетия он провёл не в пустыни, а в городе. Вынужденный выступить в защиту афонских монахов против нападок Варлаама Калабрийского, он переселился со Святой горы в Фессалоники, а потом в Константинополь, где оказался вовлечен в жаркий богословский диспут, а также в сложную политическую ситуацию. В конце концов он был избран архиепископом в Фессалониках, во втором по значению городе Византийской Империи. Здесь он принял на свои плечи заботу о пастве, раздираемой междоусобицами, и довольно быстро зарекомендовал себя способным пастырем и руководителем, твердо решившим бороться с социальной несправедливостью. Подобно платоновскому философу-царю, он служил подтверждением известного принципа, гласящего, что лучшим правителем будет тот, у кого нет желания править.

Так у Паламы в огромнейшей степени переплетались друг с другом жизнь деятельная и жизнь созерцательная. Как указывает Иоанн Мейендорф, примечательно следующее: когда Палама перечисляет тех, кого он считает своими учителями и пастырями в исихастской практике, он называет Афанасия I, патриарха Константинопольского, и Феолипта, митрополита Филадельфийского. Как и он сам, они сочетали деятельность и созерцание и, не помышляя об изоляции от общества, были непосредственно вовлечены в религиозные и культурные движения эпохи²⁵.

А что можно сказать о второй выдающейся фигуре исихазма

²⁴ *Филофей*. Похвальное слово (PG 151, 571CD).

²⁵ Триады I, 2, 12 (указ. изд., с. 53). Ср. *Meyendorff*. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas («Введение в изучение Григория Паламы»), pp. 30–40 (англ. пер.: A Study of Gregory Palamas, pp. 17–25). [Русск. пер.: цит. изд., с. 11–20. — Прим. ред.]

XIV в., о другом Григории, о св. Григории Синаите? На первый взгляд его жизненный путь сильно отличается от пути Паламы. Синаит не принимал непосредственного участия в религиозно-политической полемике поздних 1330-х и 1340-х гг. и не занимал никаких постов в Церкви. Поздний период жизни он провёл в отдалённой области Парория, в горах Странджа на границе Византийской империи и Болгарии. Во внешнем, топографическом смысле его жизнь заключалась в бегстве, а отнюдь не возвращением. И все же, если мы взглянем через голову самого Григория Синаита на его духовных учеников, то обнаружим, что их жизнь определялась тем же мотивом бегства с последующим возвращением, как и жизнь Паламы. Они покинули пустынь и вышли из затворничества, чтобы принять высокие церковные должности не только в Византии, но и в славянском мире — и так устанавливалось то, что Дмитрий Оболенский удачно назвал «исихастским Интернационалом»²⁶. Два греческих ученика Григория, Исидор и Каллист, стали патриархами Константинопольскими. Ещё дальше зашло влияние его славянских последователей. Монастырь в Килифарево, основанный болгарским учеником Григория, св. Феодосием Тырновским, стал ключевым центром распространения исихазма в славянском мире²⁷. Один из самых славных духовных сынов Феодосия, Евфимий, патриарх Болгарский, сыграл выдающуюся роль в греко-славянском литературном движении позднего средневековья. Другой ученик Феодосия, Киприан,

²⁶ См. *Dimitrii Obolensky*. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 550–1443 («Византийское содружество: Восточная Европа в 550–1443 гг.»), London, 1971, pp. 301–8, 336–43, esp. p. 302. Выражение «исихастский Интернационал» автор позаимствовал у Элиана (A. Elian). Сэр Дмитрий возвращался к теме исихастского влияния на славянский мир в лекциях, прочитанных осенью 1994 г. в Православном институте Патриарха Афинагора (Беркли, Калифорния), которые были опубликованы под заглавием «Byzantium and Slavic Christianity: Influence or Dialogue?» («Византийское и славянское христианство: влияние или диалог?»). См. особенно третью лекцию. Ср. также А.-А. *Tachiaos*. Ἐπιδράσεις τοῦ Ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Πολιτικὴν ἐν Ῥωσίᾳ 1328–1406 («Влияние исихазма на церковную политику в России в 1328–1406 гг.»). Thessaloniki, 1962.

²⁷ См. *Muriel Heppel*. The Hesychast Movement in Bulgaria: the Turnovo School and its Relations with Constantinople («Исихастское движение в Болгарии: Тырновская школа и её отношения с Константинополем») // *Eastern Churches Review*, 7/1 (1975), pp. 9–20.

стал митрополитом Киевским, а позже — Московским; он взял на себя инициативу составления первой обстоятельной московской хроники. Св. Ромил (или Роман) Видинский, ученик Григория Синаита и Феодосия, принес исихазм в Сербию.

Духовные дети и внуки Григория Синаита не только были глубоко укоренены в аскетической традиции исихастской молитвы: они были также успешными церковными лидерами и много сделали для того, чтобы укрепить единство между разными ветвями Православия и сплотить церковную организацию на Балканах и в России. Далекие от «враждебности развитию свободомыслия», они являлись представителями всего того лучшего, что было в современной им цивилизации: высокообразованные, чуткие к литературным и художественным течениям своего времени, ни в коей мере не ограниченные и не фанатичные, но всеправославные по своим религиозным взглядам и космополиты — по культуре.

Следующий пример исихастской общины, повлиявшей если не прямо, то косвенно на современную ей обстановку, доставляет история *пустыни*, основанной двумя Ксанфопулами: св. Каллистом и св. Игнатием. Они — авторы замечательного руководства по исихастской жизни в сотне глав²⁸. В этом безмятежном сочинении нет никаких упоминаний о каком-либо участии исихастов в социальной, культурной или политической жизни. Ксанфопулов занимают такие темы, как внутренняя борьба со страстями, осознанное осуществление благодати святого крещения, необходимость в частом (по возможности ежедневном) причащении и преображающая сила молитвы Иисусовой. Они предстают если не «интроспективными», то, во всяком случае, стоящими в стороне от более широких сфер исторической жизни своей эпохи. Но это еще не весь сказ. У нас есть все основания полагать, что одним из членов этой общины был не кто иной, как будущий архиепископ Солунский, св. Симеон, умерший в 1429 г., незадолго до того как город был окончательно взят турками²⁹. Таким образом,

²⁸ Точный метод и правило... для тех, кто избрал жизнь в покое и монастырском уединении // PG 147, 636–812. [Русск. пер.: Наставление безмолвствующим, в сотне глав // Добротолюбие, т. 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992, сс. 305–424. — *Прим. ред.*]

²⁹ См. *David Balfour. Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of*

церковный иерарх, игравший решающую роль в последние дни Фессалоник, когда они еще были под властью Византии, — как и многие другие влиятельные иерархи эпохи Палеологов — был весьма искущён в области исихастской молитвы.

СТЯЖАЙ ДУХ МИРА

Таков основной парадокс исихастской духовности, проиллюстрированный нами с достаточной полнотой. Будучи движением, эсхатологическим по направленности, имеющим главной целью побудить людей искать сокровенного царствия сердца, освобождая свой ум от всех образов и мыслей, — исихазм оказал существенное влияние на политическую и культурную жизнь Восточной Европы XIV и XV веков. Такой человек как св. Григорий Палама, в юности удалившийся на Святую гору Афон с единственной целью искать Бога путём поста и молчания, в конечном счете играет решающую роль в крупнейших кризисных событиях своего времени, как светских, так и церковных. «Монах, — как гласит замечательное изречение Евагрия Понтийского, — есть тот, кто, удалившись от всех, со всеми соединён»³⁰. Как для Паламы, так для многих других знаменитых исихастов это безусловно верно. «Действовать в покое»: так говорил Генеральный секретарь ООН Даг Хаммаршельд. Именно так поступали исихасты XIV в., и в этом состоит причина определяющего и плодотворного влияния их деятельности на общество в целом.

Не только в Византии эпохи Палеологов, но и в другие времена и в других местах именно люди, хранящие внутренний покой, то есть не активисты, а квиетисты, мужчины и женщины, оказывали, на поверку, наиболее значительное влияние на современный им мир. Именно они определяли основополагающие черты современной им истории и культуры, хотя вовсе к этому не стремились (и, возможно, именно благодаря этому). В самом деле, можно утверждать, что чем меньше человек стремится изменить других и чем больше озабочен изменением самого себя,

Thessalonica (1416/17–1429) («Политико-исторические сочинения Симеона, архиепископа Солунского [1416/17–1429 гг.]» // Wiener Byzantische Studien 13. Wien, 1979, pp. 279–86.

³⁰ *О молитве*, 124 (PG 79, 1193С). [Русск. пер.: *Авва Евагрий*. Слово о молитве, 124 // Творения аввы Евагрия. М., 1994, с. 152. — *Прим. ред.*]

тем вероятнее изменятся окружающие. Говоря словами Серафима Саровского, русского святого XIX в., усвоившего традиции исихазма: «Стяжай дух мира, и тысячи вокруг тебя спасутся»³¹.

Справедливость этого «исихастского парадокса» подтверждается фактом выживания греческого народа и Церкви под властью турок. В последние десятилетия, предшествовавшие падению Константинополя, в византийском обществе были налицо три основные группы, не исключавшие, но частично перекрывавшие друг друга. Первые, сторонники имперской идеологии, считали империю наиболее стабильным и неизменным элементом Божественного провидения и утверждали, что Империя и Церковь взаимно и существенно зависят друг от друга. Типичным выражением этой позиции является высказывание патриарха Антония IV Константинопольского, который писал Великому князю Василию I Московскому ок. 1393 г.:

Император не походит на остальных владык и правителей; ибо императоры изначально устанавливали и утверждали истинную религию во всей вселенной... Для христиан невозможно иметь Церковь и не иметь императора. Империя и Церковь составляют великое единство и сообщество, и их не отделить друг от друга³².

Во-вторых, были и те, кто, как к примеру Георгий Гемист Плифон, искал вдохновения в языческом эллинизме классической древности. В-третьих, были исихасты, такие как св. Марк Евгений, митрополит Эфесский, противник церковной унии; их прежде всего интересовало не сохранение империи, не эллинская учёность, но чистота православной веры.

Какая из трех групп наиболее способствовала выживанию греческого народа под владычеством турок? Идеологи империи мало что могли предложить практически после падения Конс-

³¹ *Ivan Kologrivof. Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, 1953, p. 430.* [Русск. пер.: *Иван Кологривов. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 396. — Прим. ред.*]

³² *F. Miklošič and I. Müller. Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana («Средневековые священные и мирские греческие акты и дипломатические документы»).* Wien, 1862, v. 2, pp. 190–1; *Ernest Barker. Social and Political Thought in Byzantium («Социально-политическая мысль в Византии»).* Oxford, 1957, pp. 194–5.

тантинополя. Хотя, несомненно, их мечта о теократии поддерживала в умах поработанных «райя» (от араб. *райа*, «стадо»; так назывались подданные Порты, исповедовавшие христианство) надежду на окончательное освобождение, но после 1453 г. идеал православной христианской империи продолжил свое существование не на греческой почве, но гораздо севернее — на русской, где возникла концепция Москвы как третьего Рима. Таким образом, не идеологи империи помогали грекам выносить четыре века чужеземного владычества. Далее, почитатели языческой Эллады также не были той силой, что дала грекам возможность выжить. После падения Константинополя большая их часть эмигрировала в Западную Европу, преимущественно в Италию, где они встретили радушный приём; однако для подавляющего большинства оставшихся греков, находившихся под владычеством Османов, это было слабым утешением. Скорее, именно представители третьей группы, то есть исихасты, выдвигавшие на первый план внутренние, духовные ценности греческого христианства, придавали силы угнетённому «ромейству» (*Romiosyni*) и обеспечивали его выживание в турецком плену.

Парадоксальным образом, из всего многообразия течений эпохи Палеологов именно исихасты, — несмотря на то что они были «не от мира сего», — больше всего способствовали преемственности *Byzance après Byzance* («Византии после Византии»), если воспользоваться выражением Николая Йорги. Д-р Бернард Гамильтон справедливо утверждает следующее:

Не было недостатка в учёных-вольнодумцах в поздней Византии, но не они спасли её, тогда как исихазм действительно возродил к жизни поздневизантийскую Церковь, ставшую средством сохранения греческого самосознания под властью турок... Итальянское Возрождение наследовало поздневизантийской учёности, русские цари — имперской традиции Византии, а современное греческое государство — наследию греческой Православной Церкви позднего Средневековья³³.

³³ Eastern Churches Review, 5/1 (1973), p. 97. Нет необходимости говорить о том, что многие другие влияния, такие как Просвещение восемнадцатого века и брожение, вызванное Французской революцией, — также внесли свой вклад в формирование современной Греции.

Добролюбие и его влияние

Но и это ещё не всё. «Исихастский парадокс» пережил времена турецкого господства и перешел в наше время. Проследим события вплоть до настоящего момента. На исходе мрачных веков владычества турок, в 1782 г., в Венеции был напечатан массивный том форматом ин-фолио, на который мы раньше уже ссылались. Он был издан епископом на покое, св. Макарием Коринфским, и афонским монахом, св. Никодимом. Это была очень обстоятельная антология духовных текстов, озаглавленная *Добролюбие* («Филокалия»), преимущественно исихастская по духу и заканчивавшаяся впечатляющей подборкой авторов эпохи Палеологов, включая Григория Синаита, Григория Паламу, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. Первоначально книга имела лишь ограниченное влияние на греческий мир, отчасти оттого, что практически все тексты приводились в оригиналах, на греческом языке патристического и византийского периода, а не в новогреческом переложении. Второе издание по-гречески вышло лишь спустя более сотни лет, в 1893 г., а следующее начало выходить в свет еще через шестьдесят четыре года, в 1957 году. Если говорить о Греции, то в течение первых 175 лет после публикации, *Добролюбие* никак было не назвать бестселлером. Показательно, что в одном из основных справочных изданий 30-х гг. двадцатого века, в «Большой Греческой Энциклопедии», в статье «Добролюбие» упоминается только *Добролюбие* Оригена, изданное св. Василием Кесарийским и св. Григорием Назианзином, и ни слова не говорится о св. Макарии и св. Никодиме³⁴.

В славянском мире *Добролюбие* ожидала совершенно другая судьба. Перевод на церковнославянский, выполненный св. Паисием Величковским и опубликованный в 1793 г., а также расширенное русское издание Феофана Затворника, которое стало выходить в свет в 1877 г., переиздавались на протяжении XIX столетия регулярно, и их воздействие было несравненно более широким, нежели воздействие греческого оригинала. Можно было бы предположить, что репрессии, обрушившиеся на Русскую Церковь после большевистской революции 1917 г., положат конец истории *Добролюбия* в России, но на самом деле ничего

³⁴ Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια, v. 24. Pyrsos, Athens, 1934, p. 8.

подобного не произошло. Оно продолжало переиздаваться Русской Православной Церковью за рубежом; а теперь, когда коммунизм в бывшем Советском Союзе прекратил своё существование и вновь расцвело монашество, «Добротолюбие» заняло в России подобающее ему место.

Более того, после Второй мировой войны стали появляться переводы *Добротолюбия* не только на румынский, но и на большинство западноевропейских языков, включая английский, французский, немецкий, итальянский, испанский и финский. Вопреки всем ожиданиям, эти переводы завоевали внимание широкой публики. Особенно часто переиздаётся английский перевод, причём стремительно выросло число его читателей, не являющихся специалистами в области теологии, — именно этого так сильно желал св. Никодим. В самой Греции за последние тридцать лет *Добротолюбие* распространилось гораздо шире, и появился его полный перевод на новогреческий.

Воистину замечательно (и глубоко обнадеживает меня лично) то, что собрание исихастских текстов, предназначенное для православных греков, живших в XVIII в. под турецким игмом, достигло апогея своего влияния двести лет спустя, в совершенно иной, светской среде постхристианской Европы. Вполне очевидно, что византийский исихазм ни в коей мере не утратил своего значения для общества в целом. Принцип «Действовать в покое» остается не менее справедливым сегодня, чем когда-либо в прошлом.



Антонио Риго

ВИЗАНТИЙСКАЯ ДУХОВНОСТЬ И ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ*

Ἦ δὲ θεώσις ἐστὶν ἢ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε
καὶ ἔνωσις

[Обожение есть, в меру возможного, уподобление Богу и
единение с Ним].

1. В исследованиях по истории Церкви и по святоотеческой и византийской литературе, опубликованных в кон. XIX — первой пол. XX вв., было принято, как нечто само собой разумеющееся, подчеркивать (часто без всякого доказательства) влияние произведений Псевдо-Дионисия Ареопагита на восточное богословие и духовность**. Утверждалось, что вся византийская мистика развивалась в русле, проложенном этим автором. В действительности это не слишком далеко от того, что еще в эпоху Возрождения писал Жак Лефевр д'Этапль, назвавший Дионисия величайшим учителем «всей Греции»¹. Со времени публикаций Ф. Мейера, Р. Рихштеттера, М. Виллера, а также В. Лосского прошло не одно десятилетие. В той целостной картине и отдельных ее аспектах, которые представляют нам сегодняшние исследования по истории византийской духовности, Псевдо-Дионисию фактически не находится места. Мы должны признать, что эта позиция, сегодня разделяемая всеми едва ли не в качестве аксиомы, есть плод молчаливого, порой неосознанного усвоения суждений, высказанных некоторыми исследователями в период с тридцатых по пятидесятые годы минувшего столетия. Обзор

* *Antonio Rigo*, «La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi L'Areopagita», публикуется по изданию: *Il monachesimo tra eredità e aperture // Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio — 1° giugno 2002 / A cura di M. Bielawski e D. Hombergen. Roma, 2004. Пер. с итал. Галины Вдовиной.

** Список сокращений приведен в конце статьи.

¹ *Dionysii Celestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia*. Paris, 1498.

пути, приведшего их к этому выводу, составляет отправной пункт нашего анализа.

В марте 1934 г. отец Ириней Осэрт прочитал здесь, в Риме, в Папском институте Восточных исследований, лекцию, которая впоследствии была опубликована под заглавием: «Основные течения восточной духовности»². Анализ традиций и «школ» духовности следовал, по словам о. Осэрта, критериям внутреннего порядка: это цель духовной жизни, как ее понимали различные авторы, и указанные этими авторами средства ее достижения. На этой основе отец Осэрт различал изначальную духовность, духовность интеллектуалистскую (Евагрий Понтийский), школу чувства и сознания сверхъестественного (Диадок, Симеон Новый Богослов), духовность послушания (Василий, Феодор Студит) и духовность исихазма (XIV в.). Затем следует отметить, что, несмотря на заявленные критерии, И. Осэрт вводит в свою картину также некоторые членения хронологического и исторического порядка, полагая в начале духовность «древних», а в конце — духовность исихастов византийского Средневековья. Но главное не в этом. Фактически о. Осэрт усматривал в интеллектуалистской школе Евагрия, согласно которой «человек есть ум», доминирующую «систему» восточной духовности, вплоть до конца византийской эпохи. По его словам, исихасты встроились в это направление, привнеся в него мистику сердца, заимствованную из «школы чувства». При этом он ссылаясь на Псевдо-Дионисия как на второстепенный фактор, высказав некоторые соображения, которые сыграли решающую роль в ходе дальнейших исследований: «Говоря обо всем этом, я не упомянул Дионисия [...]. Как это ни странно, на Востоке влияние Дионисия было значительно меньшим, чем на Западе. Только один пример: у него не было школы, причем у греков еще менее, чем у сирийцев [...]. Дионисий пришел слишком поздно: в эпоху, когда восточное мистическое учение уже приняло классическую форму; в эпоху, когда уже не было никого, кто был бы способен популяризовать его загадочные умозрения, изложенные слишком темным стилем [...]. Дионисий

² *Orientalia Christiana Periodica*, 1 (1935), 114–138. Видимо, неслучайно эта статья не была перепечатана в двух сборниках работ того же Ириней Осэрта, вышедших в свет в 1966 и 1969 гг. К исследованиям отца Осэрта и его пониманию византийской духовности мы обещаем вернуться в другом месте.

остался мистическим автором, для большинства незнакомым или непонятым; сама его подлинность оспаривалась здесь дольше, чем у нас; он так и не стал мистическим учителем, каковым стал на Западе»³. Это суждение о скудном, если не вовсе отсутствующем, влиянии Псевдо-Дионисия на восточную духовность было усвоено последующими исследователями, охотно повторявшими слова отца И. Осэрра: Дионисий явился слишком поздно, когда основные ориентиры духовности уже определились⁴... Таким образом, вплоть до последних лет Ареопагиту было отказано в сколько-нибудь серьезном влиянии на византийскую монашескую духовность. Об этом свидетельствуют, наконец, слова Пола Рорема: «В целом, идет ли речь об исихазме с его Иисусовой молитвой, о монашеском аскетизме или о мистическом единении и $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 'е (обожении), тексты Дионисия, судя по всему, не обладали на византийском Востоке влиянием, сколько-нибудь сравнимым с их влиянием на духовность средневекового Запада»⁵.

Но оставим на некоторое время Псевдо-Дионисия и рассмотрим вопрос с другой стороны. Разделяемая всеми общая картина византийской монашеской духовности в конечном счете имеет основанием выводы из доклада Ирины Осэрра, подхваченные и заново сформулированные несколько десятилетий спустя другим исследователем. Эта схема, которую сегодня прилагают к самым разным эпохам, направлениям и школам духовности, была разработана не специалистом по аскетической и монашеской литературе, а историком византийской Церкви и византийского богословия Иоанном Мейендорфом. В своих многочисленных работах он всегда представлял такое прочтение византийской духовности, которое опирается на двуполярную схему: с одной сторо-

³ Ibid., 124–126.

⁴ Напр., сам И. Осэрр: *I. Hausherr (= J. Lemaître). Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens // Dictionnaire de Spiritualité*, 2 (1953), coll. 1791–1792; *A. Rayez. Denys l'Aréopagite*, 4. *Influence du pseudo-Denys en Orient // Dictionnaire de Spiritualité*, 3 (1964), col. 288; *H.-G. Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft XII/2, 1), S. 348.*

⁵ *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction of Their Influence. Oxford, 1993, 227, n. 11. О том же пишет: Y. de Andia. Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden — New York — Köln, 1996 (Philosophia antiqua, 71), pp. 452–453.*

ны — характерные для Евагрия Понтийского «неоплатонический спиритуализм» и «интеллектуалистская мистика», основанные на платонической антропологии; с другой стороны — их «противоположный полюс», «корректив», представленный «семитской» и библейской антропологией Псевдо-Макария. Всю линию развития духовности с V по XV вв. И. Мейендорф интерпретировал в свете этой двуполярной схемы: «Эти две антропологии скрыто присутствуют в истории исихазма, и его авторы могут быть *grosso modo* разделены на учеников Евагрия и учеников Макария»⁶. В качестве третьего объединяющего момента, своего рода синтеза, в неосознанно-гегельянском диалектическом смысле, выступает богословский и литургический синтез византийской духовности и учения Григория Паламы. Очевидно, что здесь нет места иным влияниям и иному литературному и духовному наследию, и менее всего — Псевдо-Дионисию, к которому, вдобавок ко всему, И. Мейендорф относится с некоторым подозрением⁷.

В свете такого состояния дел представляется очевидной необходимость заново осмыслить роль и значение творений Псевдо-Дионисия, в том числе с учетом новых данных, полученных в результате последних исследований, и с учетом доступных нам сегодня источников. В свою очередь, пополнение находящегося в нашем распоряжении материала делает необходимым проверить заново общие основы привычной интерпретации. Другими сло-

⁶ Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959 (Patristica Sorbonensia, 3), pp. 95–200; ср. Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959, pp. 18–24 («Евагрий и Макарий определили все существенные элементы последующей духовной традиции восточного монашества»); Idem. Byzantine Theology. New York, 1979², tr. it. Casale Monferrato, 1984 (Dabar, 9), pp. 83–86.

⁷ Напр., Introduction, pp. 193–194, 282; Idem. Christ in Eastern Christian Thought. Washington D.C., 1969, pp. 75–84; Idem. Byzantine Theology, tr. it. cit., pp. 37–39; эти соображения следует читать в свете дискуссии вокруг Дионисия в православных богословских кругах, зачинателем которой стал Вл. Лосский: V. Lossky. Vision de Dieu. Neuchâtel-Paris, 1962, tr. it., Bologna, 1985², pp. 353–360; K.P. Wesche. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly, 33 (1989), 53–73; A Golitzin. On the Other Hand. Ibid., 34 (1990), 305–323; Idem. A Contemplative and a Liturgist: Father Georges Florovsky on the Corpus Dionysiacum. Ibid., 43 (1999), 131–161; см. также Idem. Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and Their Common Roots in Ascetical Tradition. Ibid., 38 (1994), 131–179.

вами, мы не считаем возможным любой ценой втискивать реальность византийского монашеского и духовного мира, благодаря изысканиям последних десятилетий предстающего перед нами все более многоликим и разнообразным, в рамки теории, которая, хотя и является стимулирующей и привлекательной, однако была все же разработана в те годы, когда и наши знания об отдельных авторах, и число публикаций были, несомненно, более скудными, чем теперь. Опережая предстоящий анализ, добавим, что в более широкой перспективе признание важной роли Псевдо-Дионисия в эволюции византийской духовности будет означать пересмотр самого вопроса о том, насколько законно использовать биполярную схему «Евагрий / Псевдо-Макарий» как универсальный ключ к пониманию тысячелетней истории восточной духовности и ее литературных свидетельств.

2. Наш анализ, основанный на чтении и комментировании некоторых текстов, охватывает временной период с XI по XIV вв. и ограниченную, но, полагаю, репрезентативную группу авторов. По соображениям практического характера мы здесь не будем рассматривать другой тип следов, оставленных Псевдо-Дионисием в византийских монашеских кругах, следы, которые не поддаются оценке в силу характера свидетельств: как то, наличие копий рукописей, (спорадические) цитаты из *Ареопагитик* в аскетических флорилегиях⁸, их присутствие в монастырских библиотеках⁹, беглые упоминания Псевдо-Дионисия в некоторых духовных сочинениях...¹⁰

⁸ Например, в антологиях Иоанна Оксита и монаха Марка (Chig. 27), во *Florilegium patristicum contactiis XXXIII distributum* (Paris. Gr. 1143) или в сборниках нептического содержания, подобно Bodl. Can. 16 (XIV в.) и Vind. Theol. Gr. 274 (XIV в.), Bodl. Laud. Gr. 21 (XIV в.), Vat. Gr. 735 (XIV в.).

⁹ Ср. также *Типикон* Михаила Атталиата (1077): P. Gautier. La diataxis de Michel Attaliatès // *Revue des Études Byzantines*, 39 (1981), 125; ср. J. Thomas, *A. Constantinides Hero. Byzantine Monastic Foundation Documents I*. Washington D.C., 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35), p. 368.

¹⁰ Например, в XII в. у Петра Дамаскина, βιβλίον Α': Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ἠϋλητικῶν, III, Athinai, 1977³, 5, II. 21, 31, II. 17–20, 59, II. 18–25, 95, II. 21–22; βιβλίον Α': 144, II. 16–28, 151, II. 22, 157, II. 23, 31–34 (об этом последнем фрагменте см. I. Hausherr. Doutes au sujet du "Divin Denys" // *Orientalia Christiana Periodica*, 2 [1936], 487).

НИКИТА СТИФАТ (И СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ)

Хронологической точкой отсчета, к тому же позволяющей нашему исследованию опереться на прочное основание перед тем, как обратиться к новым и практически неизведанным горизонтам, служит фигура Никиты Стифата, приверженность которого Псевдо-Дионисию давно известна¹¹. Действительно, Никита был автором небольшого сочинения, посвященного небесной и церковной иерархии. Мы убедимся в том, что влияние Ареопагита не ограничивается этим текстом, но является более глубоким и накладывает свой отпечаток на все аскетическое и духовное учение Никиты. Основные вехи биографии Никиты Стифата († ок. 1090)¹² относительно хорошо известны. В начале своего монастырского жительство в Константинополе Никита был учеником Симеона Нового Богослова († 1022). С его полемической деятельностью (засвидетельствованной трактатами *Против армян*, *Против евреев* и *Против латинян*) связано участие в событиях, увенчавшихся отлучениями 1054 г. В последующие десятилетия, в том числе в то время, когда он возглавлял Студийский монастырь, Никита пишет свои самые глубокие духовные сочинения: это — в хронологическом порядке — три сотницы *Глав* и трилогия малых творений, посвященных разнообразным темам (*О небесной и церковной иерархии*, *О рае*, *О душе*).

Первый период деятельности Никиты тесно связан с личностью Симеона. Примерно в 1035 г.¹³ Никита предпринимает изда-

¹¹ Напр., см. замечания А. Венгера: *A. Wenger. Denys l'Aréopagite, 4. Influence du Pseudo-Denys en Orient*, coll. 307–309.

¹² О биографии Стифата см. в первую очередь *A. Solignac. Nicétas Stéthatos // Dictionnaire de Spiritualité*, 11 (1981), coll. 224–230; *A. Kazhdan. Stethatos Niketas*, в *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 (1991), coll. 1955–1956; *F. Tinnefeld. Nicetas Stethatos // Theologische Realenzyklopädie*, 24 (1994), 463–464; *P. Wirth. Nicetas Stethatos // Lexicon für Theologie und Kirche*³, 7 (1998), coll. 843–844.

¹³ См. рассказ самого Никиты в *Житии Симеона*, §§ 133–134: *I. Hausherr, G. Horn. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos*. Roma, 1928 (*Orientalia Christiana* 12), pp. 192–196; см. также замечания о Симеоне Новом Богослове В. Кривошеина: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*, 1–5, I. Paris, 1963 (*Sources chrétiennes* 96), pp. 55–62, 169–172, и J. Koder'a: *Idem. Hymnes*, I. Paris, 1969 (*Sources chrétiennes* 156), pp. 47–73.

ние его сочинений. Мы начнем именно с этого этапа и, в частности, с работы Никиты над изданием гимнов Нового Богослова. Уже заглавие (редакционное?) сборника — *Исполненные любви божественные гимны* (Τῶν θεῶν ὕμνων οἱ ἔρωτες, [букв. «Любови божественных гимнов»])¹⁴ — звучит в духе Ареопагитик, особенно напоминая название одного из подложных (или утерянных) трудов Дионисия, *О божественных гимнах* (Περὶ τῶν θεῶν ὕμνων), а также название сочинения Иерофея, учителя Ареопагита: *Гимны о любви* (Ἐρωτικοὶ ὕμνοι)¹⁵. Далее, пролог к гимнам Симеона составляет ценнейшее свидетельство глубокого влияния Дионисия на Стифата. Очевидная цель этих страниц, частью представляющих собой настоящий коллаж из цитат, взятых из Ареопагита (прежде всего из трактата *О Божественных именах*)¹⁶, — прямая и явная апология Нового Богослова, который, перед лицом его критиков, сравнивается с Псевдо-Дионисием. По убеждению Никиты, св. Симеон пережил в личном опыте то, о чем Ареопагит писал в своих творениях. Будучи охвачен экстазом, сподобившись благодати божественных видений и палимый любовью к Богу, Симеон призывал и называл Его различными божественными наименованиями, подражая в этом великому Дионисию и подобным образом совосхищаемый с ним от земли. Воистину,

¹⁴ Засвидетельствовано также в *Житии* Симеона, § 134: *Hausherr, Horn*. Un grand mystique byzantin, p. 196; ср. наблюдения J. Koder'a о Симеоне Новом Богослове: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes, I, 51–52; см. также *M. Scorsone*. Gli ἔρωτες θεῶν di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'introduzione apocrifia // *Medioevo greco*, 0 (2000), 191–196.

¹⁵ Например, *О небесной иерархии* (далее *CH*) VII, 4: *G. Heil, A.M. Ritter*. Corpus dionysiacum, II, Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Berlin, 1991 (Patristischen Texte und Studien 36), p. 31, l. 23, и *О Божественных именах* (далее *DN*) IV, 14: *B.R. Suchla*. Corpus Dionysiacum, I, Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis nominibus. 1990 (PTS 33), p. 160, l. 16. — Выражения, которые воспроизводятся в так называемом сборнике Фекары (XIV в.), ср. *Koder*. *Ibid.*, p. 52, и в статье: *Thekaras* // *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit* / ed. E. Trapp et al. Wien, 1976–1996 (далее *PLP*), 16–45: Θεοράνους ὕμνοι πρὸς Θεὸν ἐρωτικοί [...], Διονυσίου μοναχοῦ, inc.: Θεῶν ὕμνων ἔρωτες. Не случайно в сборнике цитируются Дионисий (для удобства мы использовали кодекс Paris, Gr. 350, f. 1^v) и Симеон Новый Богослов (ff. 11^v–12^r).

¹⁶ См. наблюдения и отсылки к Ареопагиту у Кодера, в издании *Гимнов* Симеона Нового Богослова, I, 53–64.

под действием того же Духа Божия, что действовал в последнем, возвышенный наш автор, подобно Дионисию, славил и воспевал Бога, Виновника всех вещей, давая имена Ему по всем имеющим в Нем причину вещам, называя Его то Благим, то Прекрасным, то Всеведущим, то Возлюбленным, то Богом богов, то Господом господ, то Святым святых, то Вечным, то Сущим и Виновником всех веков, то Подателем жизни, то Премудростию, то Умом, то Словом, то Сведущим, то Содержащим в предвидении все предметы всякой науки, то Силою, то Сильным, то Царем царствующих, то Ветхим деньми, то Бессмертным и Неизменным, то Спасением, то Правосудием, то Освящением, то Искуплением, то Тем, Кто все сущее превосходит Своим величием и Кто является в тонком дыхании ветра. Он — Тот, Кто в душах и телах и умах, на небе и на земле, одновременно находясь в мире, вблизи мира, превыше мира, превыше неба, превыше сущего, являясь солнцем, звездю, огнем, водою, дыханием росы, облаком, камнем и скалою — всем существующим купно, не будучи ничем из существующего¹⁷.

Разумеется, толкование мистического опыта Симеона, предпринятое Никитой в свете творений Ареопагита, и та неявная, но отчетливо просматриваемая мысль, что Новый Богослов — это «второй Дионисий», присутствуют не только на этих страницах Пролога. О том же говорится в схолиях Никиты к тексту Симеона. Вот несколько примеров. Строки из Гимна XV гласят: «Ты же, Кто не есть ничто из сущего, ибо Ты — превыше всего; Ты, который вне всего, ибо Ты — Бог всяческих, Ты — невидим, недостижим, непостижим, и нельзя коснуться Тебя»¹⁸. На полях против этих строк Никита замечает: «Это из Дионисия Ареопагита» (Τοῦτο Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου). Равным образом в схолиях к III *Богословскому трактату*, где говорится о Боге в трех Ипостасях: «Троица — имя Его, которое превыше всякого имени именуемого, всякого речения и слова, которое всему запредель-

¹⁷ Ibid., 112–114 (ll. 59–83); ср. DN I, 6: *Suchla*. Corpus Dionysiacum, II, 118, ll. 12–119, l. 9 (русск. пер.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917, сс. 3–4).

¹⁸ Ὁ οὖν τῶν πάντων ὄν οὐδὲν ὡς ὑπεράνω πάντων, ὁ ἔξω πάντων ὡς Θεὸς τῶν πάντων δὲ ὑπάρχων ἀόρατος, ἀπρόσιτος, ἄληπτος, ἀναφής τε, ll. 80–82: Ibid., 282.

но и всецело превосходит постижение всякого разума, будучи ничем»¹⁹, — читаем: «Святой Дионисий сказал это по причине непостижимости» (Διὰ τὸ ἀκατάληπτόν φησιν ὁ ἅγιος τοῦτο Διονύσιος). Так что толкование мистического опыта Симеона и его текстов в ареопагитском ключе, а также сходство, устанавливаемое между Новым Богословом и Ареопагитом, представляются характерными для Никиты Стифата и его круга. Здесь уместно напомнить о кратком хвалебном гимне, который принадлежит диакону Великой церкви и вселенскому учителю Никите (адресату трактата Стифата об иерархии) и в некоторых кодексах вставляется между Прологом и *Гимнами* Нового Богослова²⁰. Согласно этому сочинению, Ареопагит послужил тем образцом, которому Симеон следовал в жизни и в своих творениях.

С точки зрения Никиты, ученика и издателя Симеона, он является продолжателем духовной и литературной традиции Псевдо-Дионисия; но соответствует ли такое прочтение реальному творчеству Нового Богослова? Можно ли говорить о действительном и прямом влиянии Ареопагита на великого византийского мистика?²¹

Ответ на этот вопрос требует досконального исследования творений Нового Богослова. При этом речь идет не столько о поисках конкретных цитат из Ареопагитик: это было бы бесполезным занятием, ибо цитаты из патристической и аскетической ли-

¹⁹ Ὅνομα δὲ αὐτοῦ Τριάς, ὅς, ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου καὶ λόγου καὶ ῥήματος ὄν, ὑπέρχεται καὶ πάσης διανοίας κατάληψιν ὑπερεκπίπτει μηδὲν ὄν, II. 108–111: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités Théologiques et éthiques*, I / Éd. J. Darrouzès. Paris, 1966 (Sources chrétiennes 122), 162.

²⁰ В. *Gheorghiadis*. Μνημεῖα ἐκκλησιαστικὰ ἀφέκδοτα // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 5 (1884), 13; также см. *PG* 120, coll. 307с–308А; см. замечания J. Koder'a в изд. *Гимнов* Симеона Нового Богослова, I, 51, 66–67.

²¹ См. прежде всего В. *Fraigneau-Julien*. *Les sens spirituels selon Syméon le Nouveau Théologien*. Paris, 1985 (Théologie historique 67), pp. 100–108, 176–181; см. также W. *Völker*. *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden, 1974, SS. 359–360, 374; H.J.M. *Turner*. *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Leiden, 1990 (Byzantina Neerlandica 11), p. 50; *Golitzin*. *Hierarchy versus Anarchy?*, pp. 134–152; *I. Perczel*. *Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident / Éd. Y. de Andia*. Paris, 1997, pp. 341–357.

тературы у Симеона чрезвычайно редки (если есть вообще)²², — а об анализе терминологии, выражений и образов, используемых в разных контекстах, особенно когда Новый Богослов говорит о Боге, о божественном мраке и свете или об опыте экстаза. Начнем с находящихся в нашем распоряжении достоверных данных, чтобы постепенно перейти к тому, что установлено менее твердо.

— В *Гимне XXVIII* Симеон описывает Божественную Троицу в выражениях, которые напоминают некоторые места из трактата *О Божественных именах*²³: «О нераздельная Троица и неслиянная Единица! О Свете триипостасный, Отче, Сыне и Душе, о Сила и безначальное Начало начала, о Свете неименуемый, как совершенно безымянный, но также вместе с тем и многоимянный, как все совершающий»²⁴.

— Сходным образом, *Богословский трактат* отсылает к тому же фрагменту из сочинения Дионисия²⁵: «Ибо свойства божественной сверхъестественной природы всецело неизъяснимы, невыразимы и непостижимы для человеческого ума»²⁶.

— Когда Симеон в двух местах из *Гимнов* говорит, что Бог «превыше всякой сущности» (ὕπερ οὐσίαν πᾶσαν)²⁷, он повторяет выражение Дионисия из *Таинственного богословия*: Бог «превыше всякой сущности и знания» (ὕπερ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν)²⁸.

— В собрании *25 Гностических глав* некоторые темы и образы

²² Об использовании святоотеческих текстов у Симеона ср. в новейшей литературе Turner. St. Symeon the New Theologian, pp. 45–51.

²³ DN I, 7–8: Suchla. Corpus Dionysiacum, I, 118–120; ср. Fraigneau-Julien. Les sens spirituels, p. 106.

²⁴ «Ἄλλ' ὃ Τριάς ἀμέριστε, ὃ μονὰς ἀσυγχύτος, ὃ φῶς τὸ τρισυπόστατον, Πάτερ, Υἱὲ καὶ Πνεῦμα, ὃ τῆς ἀρχῆς ἢ ἀναρχος ἀρχὴ καὶ ἐξουσία, ὃ φῶς ἀκατανομάστον ὡς ἀφάνημον πάντη, ὃ πολώνημον αὐθις ὡς ἐνεργοῦν τὰ πάντα», ll. 111–115: Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes, II / Ed. J. Koder. Paris, 1971 (Sources chrétiennes 174), 302. Русск. пер.: указ. изд., Гимн XXI, с. 98.

²⁵ DN I, 1: Suchla. Corpus Dionysiacum, I, 109.

²⁶ «Ἄφθεγχτα γὰρ πάντη καὶ ἔρρητα καὶ ἀκατανόητα τὰ τῆς θείας καὶ ὑπερουσίου φύσεως καὶ ἀνθρωπίνῳ νοῖ ἀκατάληπτα», ll. 79–81: Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques, I, 102.

²⁷ Гимн XXIV, l. 12: Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes, II, 226; Гимн LII, l. 24: Idem. Hymnes, III / Ed. J. Koder. Paris, 1973 (Sources chrétiennes 196), p. 200.

²⁸ Напр., МТ I, 1: Heil, Ritter. Corpus dionysiacum, II, 142, ll. 8–9; ср. Fraigneau-Julien. Les sens spirituels, pp. 100–101.

выдают глубокое влияние Дионисия (прежде всего гл. 16, 17, 18)²⁹. Особенно близко подходит Новый Богослов к Ареопагиту, когда говорит, что экстаз есть непосредственное соединение с Богом. Отзвуки *Ареопагитик* делаются еще сильнее, когда речь заходит о божественном мраке: «Вечно движущийся ум становится недвижимым и пустым от всех помышлений, когда всецело накрывается божественным мраком и светом»³⁰. Но следует подчеркнуть, что Новый Богослов, говоря о мраке, отличает его от света, тогда как для Дионисия тот же самый мрак не просто светел, но «сверх-светел» и «запредельно светел»³¹.

— И в других местах *Гимнов*³² можно уловить отзвук слов или описаний из Дионисия: в частности, *XIV Этический трактат*, посвященный литургии, вызывает в памяти главу из *Небесной иерархии*³³, а описание экстаза из *Гимна XXIII* заставляет вспомнить отрывок из трактата *О Божественных именах*³⁴. Но не будем останавливаться на этих и других подобных местах³⁵. Бо-

²⁹ Ср. наблюдения J. Darrouzès'a в изд.: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Paris, 1980² (Sources chrétiennes 51), pp. 34–35; *Fraigneau-Julien*. Les sens spirituels, pp. 176–181; см. также *Perczel*. Denys l'Aréopagite, pp. 351–355.

³⁰ «Ἀκίνητος τῆνικαῦτα ὁ ἀεικίνητος νοῦς καὶ πάντῃ ἀνέννοιος γίνεται ὀπηνίκα ὄλος ὑπὸ τοῦ γείου γνώφου καὶ φωτὸς καλυφθῆ», *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres, 76.

³¹ Ср. *Fraigneau-Julien*. Les sens spirituels, pp. 107–108.

³² XIV, ll. 63–54; *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes, I, 270; XVIII, ll. 14–16: *idem*, Hymnes, II, 74–76; XIX, l. 164; *Ibid.*, 108; XXI, ll. 89–95; *Ibid.*, 392.

³³ *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques, II / Ed. J. Darrouzès, Paris, 1967 (Sources chrétiennes 129), pp. 422–442; ср. СН I, 3: *Heil, Ritter*. Corpus dionysiacum, II, 8–9; см. также *Golitzin*. Hierarchy versus Anarchy?, pp. 149–152.

³⁴ XXIII, ll. 360–400: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes, II, 212–214; ср. DN III, 1: *Suchla*. Corpus dionysiacum, I, 138–139; см. также *Perczel*. Denys l'Aréopagite, pp. 349–351.

³⁵ Некоторые параллели, установленные между Симеоном и Дионисием в недавнее время, выглядят, напротив, не слишком обоснованными. Такова, например, параллель между *Письмом об исповеди* Нового Богослова (*K. Holl*. Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898, pp. 110–127) и VIII *Письмом* Псевдо-Дионисия (*Heil, Ritter*. Corpus dionysiacum, II, 171–192). Аргументы, которые приводит Голицын: Hierarchy versus Anarchy?, pp. 134–142, особенно на сс. 139–140, выглядят слабыми и неубедительными и сводятся, по существу, к

лее важными представляются некоторые термины, характерные для словаря Симеона³⁶. Во многих из упомянутых мест, как подчеркивал еще Никита Стифат, он употребляет, говоря о Боге и Божественной природе, прилагательные с привативной альфой (ἄναρχος, ἄκτιστος, ἀκατάλητος, ἀλόοιτος, ἄορατος, ἀναφής, ἄτρειτος, ἀσύγκριτος³⁷ и т.п.), а также определения и термины, образованные при помощи приставки «ὑπερ-» и большей частью заимствованные у Псевдо-Дионисия. В этом контексте Бог обозначается как Единый³⁸. Симеон говорит также о божественном «луче» (ἀκτίς), обозначая таким образом сообщаемый человеку Божественный свет³⁹. Обретя единство с Богом, человек оказывается в состоянии слепоты, невидения (ἀβληψία) и неведения (ἀγνωσία)⁴⁰.

После этого краткого обзора творений Нового Богослова мы не можем не прийти к выводу, который разделяет Бернар Френьо-Жюлиан: «Симеон черпает из Дионисия совершенно свободно, заимствуя у него понятие экстаза, но не мрака, и усваивает значительную часть словаря Дионисия»⁴¹. Так что Симеон демонстрирует знание Ареопагита, но, как и в случае других творений (достаточно вспомнить Псевдо-Макария), он не цитирует его буквально или близко к тексту. Выявить и подчеркнуть в корпусе

указанию на использование в обоих текстах сходного термина, а также на цитирование Мф 7, 22–23. Мы полагаем, что достаточно беглого просмотра этих двух писем, чтобы увидеть, что тезисы, защищаемые двумя авторами, не сводимы друг к другу (если не прямо противоположны!).

³⁶ Наилучшим изложением этого вопроса остается работа: *Fraigneau-Julien. Les sens spirituels*, pp. 177–178, которой мы следуем во многих пунктах.

³⁷ «Безначальный, Несотворенный, Непостижимый, Недостижимый, Незримый, Неосвязаемый, Неизменный, Несравненный».

³⁸ Напр., Гимн XLV, ll. 9, 16, 26, 29, 40, 41, 43, 45, 47: *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes*, III, 102–106; XVIII, Catéchèse, ll. 393, 395, 403, 404, 406, 409; *Idem. Catéchèses*, 23–34, III / Ed. B. Krivochéine, Paris, 1965 (Sources chrétiennes 113), pp. 158–160.

³⁹ Напр., Гимн XXIII, ll. 233, 236, 238, 244, 255: *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes*, II, 104; XXXII, l. 19: *Ibid.*, 402; XXXV, ll. 55–59: *Ibid.*, 444; LV, l. 84: *Idem. Hymnes*, III, 260.

⁴⁰ Гностические главы, 2: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres*, pp. 71–72.

⁴¹ *Les sens spirituels*, p. 178.

Ареопагитик соответствия разным местам сочинений Симеона станет делом Никиты — его ученика и издателя. Наконец, следует подчеркнуть, что некоторые отзвуки выражений Дионисия в словаре Симеона могли не присутствовать там изначально, но быть введены в результате редакторской работы самого Стифата⁴².

Что касается Никиты, теперь мы должны обратиться к его труду зрелого периода — несомненно, наиболее важному из всех его аскетических и духовных творений (труду, который он цитировал и на который ссылался также в сочинениях, написанных в старости)⁴³. Не следует забывать, что слава и влияние Никиты на последующую духовную литературу связаны именно с этими *Практическими, физическими и гностическими главами*⁴⁴, как о том свидетельствует рукописная традиция и особенно присутствие этого текста в непитических сборниках исихастского характера⁴⁵. В начале XIV в. Григорий Синаит будет рекомендовать чтение творений Никиты, имея в виду именно эти главы⁴⁶.

Заглавие, которое явно подражает *Главам* Нового Богослова, следует разделению на три сотницы, воспроизводящему предложенную Евагрием схему деления глав на практические, физические и богословские. Естественно, мы не можем здесь излагать их содержание целиком: все те места, где говорится о борении с помыслами и страстями, о сокрушении и слезах, об *исихии*, молитве, стяжании благодати Святого Духа и т.д. Мы ограничимся некоторыми замечаниями в связи с *Гностическими главами о любви и о совершенной жизни*. Ибо вовсе не случайно в этой третьей

⁴² Ср., например, случай, указанный ниже, прим. 60.

⁴³ Ср. *О душе*, 19, ll. 3–4; *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Ed. J. Darrouzès, Paris, 1961 (Sources chrétiennes 81), 82; 21, ll. 1–3; Ibid., 82–84; 52, ll. 2–4; 114; 57, ll. 4–5; 118; 71, ll. 25–26; 134.

⁴⁴ *Φιλοκαλία* III, 273–355; наилучшей из работ, анализирующих это произведение, остается работа *M.Th. Disdier*. *Nicétas Stéthatos // Dictionnaire de Théologie catholique*, 11 (1931), coll. 483–486.

⁴⁵ Например, в кодексах Athos Iviron 388 (4508) (XVI в.), Iviron 557 (4677) (XVIII в.), Athos Kutl. 14 (3083) (XIV в.), Athos Lavras Ω 69 (1879) (XIV в.); Escor. Y. III. 2 (272) (XIII в.), Matzouki 5 (XIV в.), Meteore Metam. 197 (XIV в.), Bodl. Varoc. 69 (XIV в.), Bodl. Auct. T infra 2. 10 (Misc. 318) (XIV в.), Paris. Suppl. Gr. 28 (XV в.), Vind. Theol. Gr. 104 (XIV в.), Vind. Theol. Gr. 274 (XIV в.).

⁴⁶ Об исихии и двух способах молитвы, 11: *Φιλοκαλία* IV, 77.

сотнице присутствие Ареопагита во многих аспектах оказывается решающим.

С самого начала поражает присутствие выражений и терминов Дионисия, относимых к Божественной природе (ἕξω πάσης κτίσεως καὶ παχύτητος οὐσα, οὐ περιγράφεται, ἀόριστος καὶ ἀσώματος οὐσα καὶ ὑπέρ οὐσίαν καὶ λόγον ἄπαντα, ἄλοιος, ἀναφής, ἄλοος, ἀόρατος, ἀθάνατος, ἀκατάληπτος)⁴⁷ или к определенным моментам духовного пути: «проникнуть во мрак богословствования» (γνώφος τῆς θεολογίας)⁴⁸, «достигший триады мистического богословия»⁴⁹ и т.д. Исследуя текст более внимательно, мы обнаруживаем, что это влияние еще глубже и пронизывает собой изложение в целом. Рассмотрим все по порядку, организуя материал в соответствии с тематическими критериями.

Внутри более общего разделения, восходящего к Исааку Сирину, на людей «телесных», «душевных» и «духовных»⁵⁰, Никита предлагает осуществить, применительно к духовной жизни, традиционное монашеское разделение на «начинающих» (εἰσαγωγικοί / ἀρχαίοι), «средних» (μέσοι) и «совершенных (τέλειοι). Он излагает это учение о трех этапах духовного пути, близко следуя указаниям Псевдо-Дионисия⁵¹. Отправным пунктом для

⁴⁷ Главы, III, 4: Φιλοκαλία III, 326: «запредельная всякому основанию и сгущению, неопишущая, неопределенная и бестелесная, превыше всякой сущности и всякого определения, бескачественная, неосязаемая, неколичественная, незримая, бессмертная, непостижимая».

⁴⁸ I. 1: Ibid., 273; I. 42: 283; II. 51: 311; II. 39: 335; III. 53: 340; ср. также *Οραε*, § 55, ll. 8–9: *Nicetas Stéthatos*. *Opuscules*, 220.

⁴⁹ I. 1: Φιλοκαλία III, 273.

⁵⁰ Ср. Главы, II, 3–7: Ibid., 298–299.

⁵¹ «Есть три чина (τρεῖς τάξεις) в тех, которые восходят по ступеням совершенства: очищающий, просвещающий и мистический, делающий их совершенными (καθαριστική, φωτιστική, ἢ ἐστι καὶ τελειωτικός); и первый — начинающих, второй — средних, третий — совершенных (καὶ ἡ μὲν ἐστι τῶν εἰσαγωγικῶν, ἡ δὲ τῶν μέσων, ἡ δὲ τῶν τελείων). Ревнующий, который восходит по этим трем чинам, возрастает в меру полного возраста Христова (Эф 4, 13)», III, 41: Ibid., 335–336. О трехчастном делении у Дионисия см. *H. Koch*. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. Ein litterarische Untersuchung. Mainz, 1900 (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte I/2–3), pp. 174–178; *A. Louth*. *The Origins of the Christian Mystical tradition: from Plato to Denys*. Oxford, 1981, p. 163, etc.).

Никиты служит то, что пишет Ареопагит о назначениях разных чинов ангельской и церковной иерархии: очищении, просвещении, усовершении⁵²: «Согласно тому чину иерархии, на которой они находятся, одни очищены, тогда как другие очищаются; одни просвещены, тогда как другие просвещаются; одни совершенны, тогда как другие усовершаются. В меру своей возможности каждый подражает Богу»⁵³. То, что у Дионисия есть прежде всего назначение различных иерархических чинов и соответствующая им способность, здесь принимает другое направление и становится моментом духовной жизни монаха. Описание этих трех этапов у Никиты заслуживает того, чтобы привести его целиком:

Чин очищения (ή καθαρτική) есть чин тех, кто в священных бранях пока еще начинающий. Ему свойственно отвержение образа земного человека, освобождение от всякого зла, связанного с материей, и облечение в нового человека, обновленного в Духе Святом (ср. Кол 3, 10). Его дело — ненависть к материи, умерщвление плоти, бегство от всего, что подвигает мысль к страсти, покаяние в содеянных грехах; он должен смыть соленость греха слезами, умерить нрав кротостью Духа и сокрушением очистить внутренность чаши (ср. Мф 23, 26), то есть ум свой, от всякой скверны плоти и духа (ср. 2 Кор 7, 1). [...] Его цель — поистине испепелить себя огнем аскезы и тяготами брани [...]»⁵⁴.

Чин просвещения (ή φωτιστική) есть чин тех, кто уже продвинулся, благодаря священным браням, по пути к изначальной бесстрастию. Ему свойственно познание сущих, созерцание логосов творения и приобщение к Духу Святому. Его дело — очищение ума, свершаемое огнем божественным, просветление умом очей сердца и рождение Слова вкупе с наивысшими логосами познания. Его цель — слово Премудрости, изъясняющее природу сущих; познание вещей божественных и человеческих и откровение таин Царства Небесного (ср. Лк 8, 10). Кто достиг этой ступени в умном делании, тот вознесен четверкою добродетелей на огненной колеснице, подобно новому Фесвитянину (ср. 4 Цар 2, 11), и

⁵² Ср. *R. Roques*. L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys. Paris, 1954 (Théologie 29), pp. 94–101.

⁵³ СН III, 2: *Heil, Ritter*. Corpus dionysiacum, II, 18, l. 17–19, l. 3; см. также X, 3: 40, l. 23–41, l. 6.

⁵⁴ См. также *Φιλοκαλία* III, 331.

живым восхищен в умную область, и обходит небеса, возвысившись над низостью тела.

Мистический и усовещающий чин (ἡ μυστικὴ καὶ τελεολογὸς τάξις) есть чин тех, кто уже осилил путь и вошел в меру возраста Христова (ср. Эф 4, 13). Ему свойственно раскатать воздух, выходить за пределы всего, пребывать среди высших небесных чинов, приближаться к изначальному свету и исследовать Духом глубины Божии. Его дело — наполнить ум, созерцающий эти вещи, словами о Провидении, праведности и истине, разумением загадок, притч и темных слов (ср. Притч 1, 6) Божественного Писания. Его цель — ввести того, кто таким образом достиг совершенства, в сокрытые тайны Божии, исполниться невыразимой премудрости в единении с Духом и явиться посреди великой Церкви Божией мудрым богословом, просвещающим людей словом богословия. Кто достиг этого глубочайшим смирением и сокрушением, тот восхищен до третьего неба богословия, словно второй Павел, и слышал неизреченные слова (ср. 2 Кор 12, 4), коих нельзя слышать человеку чувственному; и вкушал неизъяснимые блага, коих не видел глаз и не слышало ухо (ср. 1 Кор 2, 9). Он стал домостроителем тайн Божиих (ср. 1 Кор 4, 2), сделался их устами и сообщает их другим людям в слове, и тем самым покоится в блаженном покое, совершенный в Боге совершенном, приобшившись с богословами к верховным силам херувимов и серафимов, от коих происходит слово премудрости и знания⁵⁵.

К последнему этапу и, в частности, к единению совершенного с небесными силами мы вскоре вернемся. Сейчас же остановимся на процессе обращения души и ее сил, ее возврата к изначальному достоинству и богоподобию, которые были помрачены грехом. Здесь Никита опять-таки использует термины, заимствованные у Ареопагита. Прежде всего, отметим самую настоящую цитату из Дионисия: «Обожение есть, в меру возможного, уподобление и единение с Богом» (ἡ δὲ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἄφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις)⁵⁶. Стифат прибегает к ней, говоря имен-

⁵⁵ III, 42–44; *Ibid.*, 336–337. См. также *Вопросоответы*, 5: *Hausherr, Horn*. Un grand mystique byzantin, XXXV.

⁵⁶ ЕН I, 3, II: *Heil, Ritter*. Corpus dionysiacum, II, 66, ll. 12–13, 68, ll. 16–17; см. также СН III, 2: 17, ll. 10–11.

но о богоподобии и его условиях⁵⁷. Влияние Дионисия чувствуется и в описании перехода ума от состояния рассеянности к собранности. Для обозначения первого условия Никита использует слово «инаковость» (ἑτερότης), то есть «раздор, преклонение, иго, брань, в которой душа разделяется, когда ум обращается к чему-либо, потворствуя человеческой страсти»⁵⁸: слово, непосредственно заимствованное у Дионисия⁵⁹. Среди разнообразных мест из творений Стифата, в которых обнаруживается этот в собственном смысле «специальный термин»⁶⁰, представляются особенно значимыми две главы из третьей сотницы:

⁵⁷ «Ревнующему нельзя достигнуть богоподобия, насколько это для нас возможно (τῆς πρὸς Θεὸν ἀφομοίωσης, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν), если сначала он не очистится горячими слезами от порчи и скверны зол, препятствующей, а не способствующей священнодействию (ιερουργία) святых заповедей Христовых. Иным путем невозможно достигнуть причастности к несказанным благам Божиим», III, 34: Φιλοκαλία III, 334. «Сохранить в себе незамутненным боговидное подобие (τὴν θεοειδῆ ἀφομοίωσιν), происходящее от неустанного очищения и великой любви к Богу, возможно лишь при условии непрестанного восхождения к Богу и устремления ума, которое сильнее простого созерцания. Душа обретает такую способность только от неотступной упокоенности (уcихии) в добродетели, от безмолвной и мирной непрерывной молитвы, от неуклонного воздержания и от прилежного чтения Писания», III, 35: Ibid., 334.

⁵⁸ III, 17: Ibid., 330.

⁵⁹ Ср. ЕН I, 1: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum*, II, 65, l. 5 (συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας — «собирает многие инаковости»), и *схолия: PG 4, coll. 116 b — 117 A; DN I, 4: Suchla. Corpus dionysiacum*, I, 112, l. 3 (τῶν μεριστῶν ἡμῶν ὑπερκοσμίως συμπτυσομένων — «нас, разделенных, премирно собранных...»).

⁶⁰ Так, в Прологе к *Гимнам* Симеона говорится: «Οἱ δὲ λοιποί, ὧν ὁ νοῦς εἰς πολλὰς ἑτερότητας διεσχεδάσται καὶ σκότει ἀγνωσίας» («Остальные, у которых ум рассеивался во многие инаковости и тьмою незнания...»), *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes*, I, 128 (ll. 243–244). В *Огласительном слове* XVIII, II, 438–439 (*Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*, II // Ed. В. Křivochéine, Paris, 1964 [Sources chrétiennes 104], p. 300) Симеона Нового Богослова читаем, что игумен должен денно и ношно так надзирать над душою тех, кто вверен его власти, чтобы, помимо прочего, она не была «ἢ τοῖς γυψὶ τῶν λογισμῶν τῆς ἐπάρεως διαμερισθεῖσα, καὶ πολλὰ ἢ μία εἰς ἑτερότητα διαμερισθεῖσα» («растерзана надменными помыслами, словно коршунами, и расчленяема, единая, на многие, в инаковость»). Ряд манускриптов (тип II), представляющих издания *Огласительного слова* под редакцией Никиты (об истории текста см. замечания В. Кривошеина в изд. *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*, I, 167), дает чтение «εἰς ἑτερότητας διασχεδασθεῖσα» («рассеянная в инако-

Пока природа сил, пребывающих в нас, не упорядочена и рассеивается во многие инаковости (εις πολλὰς ἑτερότητας διασπιδνάται), мы не причастны к чудным дарам Божиим. Не будучи причастными к ним, мы остаемся удаленными от таинственной литургии занебесного алтаря, совершаемой в умном делании души (τῆς μυστικῆς ἱερουργίας τοῦ επουρα-νίου θυσιαστηρίου τῆς κατὰ τὴν νοετὴν τελουμένης τοῦ νοὸς ἐργασίαν). Когда же, напротив, с великой ревностью подвизаясь в священных бранях, мы очистимся от дурной привязанности к материи и воссоединим наши инаковости (καὶ εἰς ἓν τὰς ἑτερότητας ἡμῶν [...] ἐπισυνάξωμεν) с силой Духа, тогда достигнем причастности к невыразимым благам Божиим и достойно поднесем Слову и Богу божественные тайны мистической литургии ума, совершаемой на занебесном и умном алтаре Божиим, — как посвященные и священнослужители Его бессмертных тайн⁶¹.

Когда наше смертное тело будет превозмозжено объединяющей силой и сверхприродной беззаботностью (ὕπὸ τῆς ἐνολοιοῦ δυνάμεως καὶ ὑπορφουοῦς ἀμεριμνίας), и ум обретет владычество над собой, озаренный умудряющими светам и постижениями, душа, божественным образом собранная в единство (συνπλτσομένη εἰς ἑνάδα), становится одним, взамен многих инаковостей (ἐν ἀντὶ πολλῶν ἑτεροτήτων γίνεται)⁶².

Слова, используемые для обозначения единения (συνπλτσοω «укладывать, заключать в» и его производные⁶³, συνέλιξις «собира-ние»⁶⁴, συνελίσσω «собирать», и т.д.), тоже, безусловно, заимствованы у Дионисия и взяты из тех же частей ареопагитского *корпуса*. Наряду с уже упомянутыми главами есть и другие, написанные в том же духе и тоже являющие пример типично иерархического употребления понятий причастности, посредничества и распределения⁶⁵.

Очевидно, что эти слова, отсутствующие в оригинальном тексте, имеют своим источником редакторскую работу Стифата.

⁶¹ III, 16: Φιλοκαλία III, 330.

⁶² III, 18: *ibid.*

⁶³ Ср. EH I, 1: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum*, II, 64, ll. 5–6; I, 4: 64, ll. 4–5; I, 5: p. 67, l. 21; см. также III, *Theoria*, III: 82, l. 23; DN I, 4: *Suchla. Corpus dionysiacum*, II, 112, ll. 13–14; IV, 16: 161, l. 12.

⁶⁴ Ср. DN IV, 9: 153, l. 11; IV, 14: 160, l. 14 etc.

⁶⁵ Об этих понятиях см. *Roques. L'univers dionysien*, pp. 92–116.

Все умы собираются (συνελίσσονται) [...] сами в себе, вокруг самих себя и вокруг истинно сущего Бытия. Освещая тех, кто рядом с ними, они приобщают их к вещам божественным и делают их совершенными [...], соединяя их с самими собой и с единством⁶⁶.

Кто Премудростью соединил себя с высшими силами, тот тем самым соединился с Богом как подобный Богу [...]. Благодаря божественной силе он отделяет расположения воли от вещей внешних и разделенных. Подобно Богу, он и их тоже собирает (συνελίσσω), как самого себя, в Духе и возводит к единовидной жизни (πρὸς ἐνοειδῆ ζωήν), возвышая их премудростью, знанием и освещением сокрытых вещей к созерцанию славы единого и начального Света. И после того как соединит их с сущностями и сонмами, стоящими вокруг Бога, он приводит их, ставших всецело светом через дарованное Духом просвещение, к единству с Богом⁶⁷.

Кто обрел воссоединение и в некотором смысле достиг ангельского положения, тот крепко и прочно утверждён в Боге, пребывая в состоянии, которое есть одновременно покой, неподвижность, стояние, но вместе с тем и вечное круговое движение:

Души, облегчившие свои помыслы от материи и от работающей на нее двойственности, соделавшие материю колесницей, послушной узде и устремленной в небеса, неколебимо стоят — и движутся по кругу вокруг Бога. Они непрестанно вращаются вокруг Бога, словно вокруг центра, который служит также и причиной движения круга. Они стоят прочно и неколебимо, будучи привязаны к этому кругу, не имея возможности рассеяться (διασχεδασθῆναι) из своего сосредоточенного в самом себе бытия в чувственный обман вещей человеческих и земных. Итак, вот совершенная конечная цель *исихии*, к которой она ведет истинных безмолвников, так что, двигаясь, они стоят неколебимо, и, стоя неколебимо, движутся вокруг Божественного. И пока этого не достигнем, нам, считающим себя исихастами, невозможно пребывать умом вне материи и странствия⁶⁸.

⁶⁶ III, 32: Φιλοκαλία III, 333.

⁶⁷ III, 48: Ibid., 338.

⁶⁸ III, 29: Ibid., 332–333; см. также III, 28: Ibid., 332. Это место надлежит толковать прежде всего в свете DN IV, 10: *Suchla*. Corpus dionysiacum, I, 154, II, 7–11.

Непрестанное круговое движение вокруг Бога свойственно, согласно Дионисию, ангельским умам⁶⁹. Ему аналогично движение души, в котором она обращается к самой себе и воссоединяется с собою⁷⁰. Как мы видели, эта сторона духовного пути, это одновременно стояние и движение — «совершенная конечная цель *исихии*», как называет ее Никита, — есть своего рода уподобление ангельскому состоянию; более того, уподобление состоянию верховных небесных сил — серафимов и херувимов. Говоря об этом состоянии, о свойствах души, его достигшей, Никита буквально следует указаниям автора *Небесной иерархии*⁷¹. Так, третья сотница глав завершается у Никиты необычайной сценой космического гимна, который поют Троице ангельские сонмы и души, ставшие совершенными благодаря огню Божественному и премудрости Духа⁷².

По свидетельству самого Стифата, малые творения *О душе*, *О Рае* и *О высшей и низшей иерархии* образуют трилогию⁷³, созданную, судя по всему, в последние годы жизни⁷⁴. В этих творениях, написанных в старости, влияние Дионисия по-прежнему глубоко⁷⁵. В частности, оно присутствует в трактате *Об иерархии*. Это небольшое сочинение⁷⁶, по своей популярности даже отдаленно

⁶⁹ Ср. DN IV, 8: Ibid., 153, ll. 4–5.

⁷⁰ DN IV, 9: Ibid., 153, ll. 10–16.

⁷¹ Ср. III, 26: *Φιλοκαλία* III, 332 (см. также Пролог к *Гимнам* Симеона: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes, I, 128, ll. 249–251); III, 27: *ibid.* (и см. *Об иерархии*, 27: *Nicéas Stéthatos*. *Opuscules*, 330). Это место нужно читать, опираясь на СН VII, 1: *Heil, Ritter*: *Corpus dionysiacum*, II, 27–28.

⁷² Ср. III, 99: Ibid., 354–355, воспроизводится в трактате *О душе*, 71, ll. 19–25: *Nicéas Stéthatos*. *Opuscules*, 132–134, и в трактате *Об иерархии*, 23: Ibid., 326–328. Что касается упомянутых гимнов, см., соответственно, СН XV, 9: *Heil, Ritter*: *Corpus dionysiacum*, I, 68, l. 18; VII, 4: Ibid., 31, ll. 21–22.

⁷³ См. его письмо к Никите — собрату по келье и хранителю его бумаг: *Nicéas Stéthatos*. *Opuscules*, 56, 5–6, 60 (2, ll. 7–9).

⁷⁴ Так, по крайней мере, явствует из одного места в трактате *О душе*, 1, ll. 1–2: Ibid., 64, хотя ссылка здесь дается на трактат *Об иерархии*: Ibid., 71, ll. 26–27: 134.

⁷⁵ См., например, *О душе*, 40, ll. 1–4: Ibid., 102; 71: 132–134; 72: 134; 79: 144–146; 80: 146, а также письмо к Никите — собрату по келье и хранителю бумаг: 236–238.

⁷⁶ *Θεωρία καὶ σύνοδος ἱερὰ εἰς τὴν οὐρανίαν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὡσαύτως ἱεραρχίαν*: Ibid., 292–360; см. также *J. van Rossum*. *Reflections on*

не сравнимое с популярностью сотниц⁷⁷, практически составлено из цитат, извлеченных из текстов Псевдо-Дионисия (*Небесной иерархии* и *Церковной иерархии*). Будучи разделенным на девять глав, по числу небесных чинов⁷⁸, оно имеет целью показать, «что наша иерархия равностепенна (ὀμοταγής) иерархии небесной, согласно тому, что сказано Дионисием»⁷⁹. Никита напоминает, воспроизводя текст Дионисия (гл. 7), каково назначение иерархии (уподобление Богу и соединение с Ним) и в чем заключается ее деятельность, а вслед за этим утверждает, что «наша иерархия единовидна иерархии небесной» (ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία ὁμοειδής ἐστὶ τῇ οὐρανίᾳ ἱεραρχίᾳ)⁸⁰: обе разделяются на три триады чинов и состояний⁸¹.

На самом деле, несмотря на неоднократные программные заявления Дионисия о точном соответствии небесной и церковной иерархий, их симметрия в ареопагитском корпусе несовершенна, поскольку, с одной стороны, мы имеем девять чинов в трех триадах (серафимы, херувимы, престолы — господства, силы, власти — начала, архангелы, ангелы), тогда как с другой — только шесть чинов в двух триадах (епископы, священники, служители — монахи, святой народ, чистые)⁸². Поэтому необходимость привести конструкцию Дионисия в равновесие и утвердить совершенную симметрию между небом и землей составляет одну из главных забот Никиты и других духовных комментаторов-византийцев⁸³. Никита устанавливает следующую последовательность соответствий⁸⁴:

Byzantine Ecclesiology: Nicetas Stethatos “On the Hierarchy” // Saint Vladimir’s Theological Quarterly, 25 (1981), 75–83.

⁷⁷ Помимо четырех манускриптов, использованных J. Darrouzès’ом при подготовке своего издания (Angelic. Gr. 90 [B I 9] [XV в.], Athos Vatoped. 531 [XIV в.], London British Museum Arundel 528 [XV в.], Escorial X. III. 1 [379] [XIV в.]), этот трактат сохранился лишь в Samos Metrop. 11 (XIV в.).

⁷⁸ Символическое значение числа подчеркнуто в следующих строках (Алексея, философа и учителя?): *Nicetas Stéthatos*. Opuscules, 296–298.

⁷⁹ 6, II. 8–9: *Ibid.*, 306.

⁸⁰ 7, II. 2–3: *Ibid.*, 308.

⁸¹ 15, II. 9–10: *Ibid.*, 318; 21: 324, etc., и схолия (320 п. 1).

⁸² См. по этому вопросу замечания в: *Roques*. L’univers dionysien, pp. 175, 196.

⁸³ Например, см. *Петр Дамаскин*. Βιβλίον Α΄: Φιλοκαλία III, 110, II. 23–27, и Григорий Синаит, см. ниже.

⁸⁴ 22, 25–30, 42–54: *Nicetas Stéthatos*. Opuscules, 326, 330–332, 344–352.

Престолы	Патриархи
Херувимы	Митрополиты
Серафимы	Архиепископы
Господства	Епископы
Силы	Священники
Власти	Диаконы
Начала	Иподиаконы
Архангелы	Чтецы
Ангелы	Монахи

Мы не будем останавливаться на выводах, которые следуют из этой предложенной у Никиты иерархической схемы. Не будем останавливаться и на том принципе, вытекающем из совокупности учений Симеона Нового Богослова, согласно которому истинным епископом и иерархом может быть только получивший просвещение Духом⁸⁵: принципе, который (по крайней мере, на первый взгляд) смещает всю конструкцию в целом. Зато мы должны подчеркнуть, что на тех же страницах одновременно присутствует и другой вариант структуры небесной иерархии, в котором она соотносится с этапами духовного пути. Так, Никита воспроизводит, хотя и в другой перспективе, некоторые свои соображения, высказанные в *Гностических главах*. Престолам, Херувимам, Серафимам соответствуют Апостолы, Пророки, Богоносные Отцы: вселенские учителя, которые «от естественного созерцания взошли к таинственному богословию» (ἐκ φυσικῆς θεωρίας εἰς τὴν μυστικὴν ἀναδραμόντων θεολογίαν). Властям, Господствам, Силам соответствуют исповедники и аскеты, «которые от практической философии возвысились к умозрению» (ἐκ τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας εἰς ὑψος θεωρίας ἀναβεβηκότων). Наконец, Началам, Архангелам и Ангелам соответствуют начальники, игумены и праведные миряне, коих отличает «деятельное любомудрие и совершенное блюдение заповедей» (διὰ πρακτικῆς φιλοσοφίας καὶ πάσης ἐργασίας τῶν ἐντολῶν)⁸⁶.

Из всего наследия Никиты становится очевидным: этот автор

⁸⁵ См., в частности, 36, 38: 338, 340.

⁸⁶ 17–18: 320–322.

не ограничивается выявлением того, что уже скрыто присутствовало у Симеона Нового Богослова. У Никиты влияние Псевдо-Дионисия и различных его творений (*О Божественных именах, О небесной иерархии, О церковной иерархии*) во многих аспектах оказывается решающим. Если не признать эту зависимость, значительная часть сочинений Никиты, и в первую очередь третья сотница *Гностических глав*, становится не вполне понятной, если не вовсе невразумительной. Ареопагит присутствует у Никиты не только своей характерной терминологией, но и в описаниях этапов духовного пути, обращения и собирания ума и состояний ума, соответствующих мистическому опыту. Наконец, показательно переосмысление соответствия между двумя иерархиями, и особенно их оценка с духовной точки зрения.

Григорий Синаит

Великую эпоху поздневизантийской мистики открывает — и доминирует в ней — Григорий Синаит († ок. 1346): центральная фигура греко-славянского (болгарского и сербского) религиозного мира того времени⁸⁷.

Любой анализ влияния Дионисия на византийскую духовность XIV в. требует предварительных разъяснений, исходящих из того факта, что в целом для Ареопагита то была пора вновь возросшей популярности. В этом смысле красноречивы некоторые эпизоды. Названный период открывается появлением парафраза всего ареопагитского корпуса — правда, более сосредоточенного на литературных, чем на богословских и философских проблемах, — автором которого был Георгий Пахимер (1242—ок. 1310)⁸⁸. После своего прибытия в Константинополь (ок. 1330) калабриец Варлаам — ставший вскоре одним из главных участников спора, которому предстояло продлиться в течение десятилетий, — получил от своего покровителя, тогдашнего *великого доместика* Иоанна Кантакузина, звание учителя богословия «божественного

⁸⁷ О Григории Синаите см.: *A. Rigo. Gregorio il Sinaita*, в *La théologie byzantine et sa tradition* / Ed. C.G. Conticello & V. Conticello. Turnhout-Leuven, 2002, pp. 35–130.

⁸⁸ Издан в *PG* 3–4, вместе с сочинениями Псевдо-Дионисия. О Георгии Пахимере см., прежде всего, *PLP* 22186.

Дионисия» и толкователя догматов Церкви⁸⁹. В последующих богословских дискуссиях трудам Дионисия предстояло сыграть определяющую роль, от начала (споры между Варлаамом, Григорием Паламой, Григорием Акиндином) и до периода эпигонов (Иоанн Кипариссиот, Мануил Калека и т.д.)⁹⁰. Уже в пору заката Византии, в 1371 г., афонский монах-серб Исайя завершает перевод ареопагитского корпуса на славянский язык⁹¹. Примечательно, что это начинание, столь значимое для богословской литературы южных славян, было доведено до конца в сербских монастырских кругах Святой Горы, находившихся под глубоким влиянием «школы» Григория Синаита.

Но вернемся к этому автору. Вокруг Григория, прежде подвизавшегося на Синае и на Афоне, затем ставшего основателем монастыря в Болгарии (Парория), очень скоро действительно сложилась настоящая школа, куда входили греки и славяне (среди них мы встречаем многих известных людей эпохи: Каллиста I, Исидора II, Феодосия Тырновского, Афанасия из Метеор). Не

⁸⁹ Мы имеем в виду свидетельство (неблагоприятное) Никифора Григория, *Historia Byzantina*, XIX, 1: Bonn, II, 923, ll. 5–8.

⁹⁰ Какого-либо суммарного труда, посвященного влиянию Ареопагита, не существует. В качестве введения см.: *A. Rigo. Il corpus pseudodionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / Éd. Y. de Andia. Paris, 1997, pp. 519–534; J. Nadal. Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindinos, Ibid., pp. 535–564; а также А. Golitzin. Dionysius the Areopagita in the Works of Gregory Palamas. On the Question of a “Christological Corrective” and related Matters // St. Vladimir’s Theological Quarterly, 46 (2002), 163–190.*

⁹¹ Об этом переводе Исайи см. прежде всего: *Г.М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 31 (1976), 351–361; Dj. Trifunović. Zbornici sa delima Psevdo-Dionisija Areopagita u prevodu inoka Isaije // Cyrillo-methodianum, 5 (1981), 166–171; K. Stančev. Areopagitskijat korpus v prevoda na Isaija Serski // Archeografski prilozhi, 3 (1981), 145–152; Г.М. Прохоров. Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград, 1982, сс. 80–94. Об Исайе см.: *G. Podskalsky. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459). München, 2000, SS. 413–415, 489–491 (bibl.).* В связи с Болгарией см.: *L. Denkova, P. Yaneva, Kl. Ivanova. The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria // Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter / Hrsg. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer. Turnhout, 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale 9), pp. 87–103.**

следует забывать также о многочисленных творениях Синаита, имевших аскетико-духовный характер и оказавших глубокое влияние на восточную духовность своего времени и последующих столетий: достаточно назвать Нила Сорского или Паисия Величковского.

Трактаты, опубликованные в *Добротолубии*, в целом восходят к первому этапу жизни Григория, а именно, к афонскому периоду. Большинство они представляют собой краткие напоминания, обращенные к ученикам или монахам и содержащие практические наставления в безмолвной молитве, повседневной аскезе, различении духов и т.д. Более важным сочинением, а также и более масштабным по диапазону обсуждаемых тем, является, несомненно, серия глав, написанных в форме акростихов⁹². Уже в этом сочинении, как станет очевидным, внимательный читатель ясно различит отзвуки Дионисия.

Разнообразные творения (главы, гимны и т.д.), известные только в славянских переводах учеников Григория из Парории, с большой долей вероятности восходят к последнему периоду его жизни в Болгарии⁹³. Среди них особенного внимания заслуживает небольшой цикл из тринадцати глав (греческий оригинал которых был недавно обнаружен)⁹⁴. Текст глав можно разделить на три части: первая посвящена иерархии, вторая — монашескому состоянию, и третья — божественной литургии. В этих главах, подчас представляющих собой просто заметки о прочитанном (записанные секретарем?), Григорий демонстрирует глубокое знание творений Дионисия, особенно трактатов *О небесной иерархии* и *О церковной иерархии*. Эти трактаты он пересказывает близко к тексту, чтобы показать, каковы наиболее существенные признаки монашеской жизни и духовного пути.

Очевидно, что в одной статье невозможно⁹⁵ затронуть все темы и все многообразные импликации, заключенные в этом кратком, но чрезвычайно насыщенном тексте. Поэтому мы ограничимся сжатым изложением главных проблем. В качестве от-

⁹² Об этом см. *A. Rigo. Gregorio il Sinaita.*

⁹³ Ср. *ibid.*

⁹⁴ *A. Rigo. Il monaco, la Chiesa e la Liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 4).*

⁹⁵ Ср. *ibid.*

правного пункта Григорий выбирает понятие, назначение и деятельность иерархии. В этой связи он воспроизводит знаменитое место из Дионисия:

Вообще говоря, иерархия есть причастность священному дару, духовному и телесному, и его распределение, — или, в другом смысле, иерархия есть начало, таинство и его распределение среди святых, живущих в святости; или же она есть знание, даруемое по мере добродетели; или же наконец, по слову великого Дионисия, «уподобление Богу и соединение с Ним»⁹⁶. Уподобиться Богу означает стать причастниками благ божественных и человеческих, в действии и в причастности; а соединиться с Богом означает, насколько это возможно людям, стать богоподобными через общение с Богом⁹⁷.

Подобно Никите Стифату и другим, кто читал Дионисия прежде него⁹⁸, Григорий Синаит пытается установить точное соответствие между небесной и земной иерархиями. При этом он вводит в эту систему еще одну иерархию, представленную монашеством. Таким образом, он поддерживает характерную для Дионисия тричность, но сопрягает ее с четверичной структурой. Уже введение к главам показательно в этом смысле:

Троица есть причина всякой вещи в умной иерархии, умная иерархия — в разумной, или монашеской, монашеская — в символической, а символическая — в иерархии закона; и все они получают в дар первины и десятины. И последние две приносят материальные дары, тогда как другие две — дары нематериальные и божественные: иерархия закона — агнца, символическая иерархия — хлеб, монашеская — Христа в Духе, умная жертвует и причащается воплощенного Слова и дает всем причаститься самого своего имени: Израиль, то есть «ум, видящий Бога». Но в двух иерархиях, упомянутых первыми, оно призывается несобственным образом, тогда как в двух других — реально; и для одних храм есть скиния, для других — материальный алтарь, для третьих — творение, вещи сущие и душа, а для умных — умное, нематериальное и божественное⁹⁹.

⁹⁶ Ср. СН III, 2: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum*, II, 17, ll. 10–11, etc.

⁹⁷ *A. Rigo. Il monaco*, p. 6.

⁹⁸ См. выше, сс. 92–93.

⁹⁹ *A. Rigo. Il monaco*, p. 2.

Итак, в этих строках Григорий обрисовывает четыре иерархии, в соответствии с литургической и сакраментальной перспективой. В центре его умозрений стоят жертвоприношение и храм, которым посвящена последняя часть его труда. Из этой главы становится очевидным следующий ряд соответствий:

Агнец	Иерархия закона	Скиния
Хлеб (евхаристии)	Символическая (церковная) иерархия	Материальный алтарь
Христос в Духе	Разумная (монашеская) иерархия	Творение, сущее, душа
Воплощенное Слово	Умная (ангельская) иерархия	Нематериальные реальности

Так обретают новое значение некоторые знаки, которые присутствовали и в более ранних творениях Григория. В самом деле, еще в *Главах-акростихах*, с их откровенно дионисиевым языком, он рассуждал на эти три темы: скиния Моисея, агнец и храм.

Царство небесное подобно скинии, возведенной Богу, подобно скинии Моисея. Оно разделено на две части завесой будущего века. В первую войдут все те, которые суть священнослужители благодати. Во вторую, умную, войдут те, кто совершенным образом исполнил в жизни земной служение иерарха во мраке богословия (ἐν τῷ τῆς θεολογίας γνόφῳ) пред Троицей. Для них Иисус есть первый Служитель и первый иерарх в Троице; и они одни войдут в скинию, которую Он утвердил, и ярко воссияют несравненным блеском своим¹⁰⁰.

Затем Григорий освещает троичное устройство четырех иерархий. Во многих местах, говоря о качествах и свойствах отдельных ступеней, он почти буквально воспроизводит текст Дионисия. Вот эти соответствия: иерархия закона (левиты, книжники, иерарх-пророки), церковная иерархия (диаконы — иподиаконы — иеродиаконы, священники — епископы — архиепископы, патриархи), монашеская иерархия (подчиненные: диаконы — иподиаконы — иеродиаконы; делатели: чтецы — певчие — служители, созерцатели), ангельская иерархия (Ангелы — Архангелы — На-

¹⁰⁰ 43: Φιλοκαλία IV, 37; см. также 112: Ibid., 51; 7: pp. 31–32; ср. ЕН V, Ibid., 2: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum*, II, 105, ll. 9–16.

чала, Силы — Власти — Господства, Серафимы — Херувимы — Престолы)¹⁰¹.

Как мы уже сказали, это четверичное членение объясняется тем фактом, что к иерархии закона, церковной и ангельской иерархиям добавилась иерархия монашеская. Примечательна автономия, которой наделяется эта монашеская иерархия, и особенно ее положение в иерархическом порядке: Григорий, как кажется, утверждает первенство монахов, людей духовных, перед церковной иерархией. В этом он являет себя выразителем концепции, которая присутствовала уже у Симеона Нового Богослова¹⁰² и в XIII–XIV вв. пользовалась известной популярностью в монашеских кругах¹⁰³. Утверждая первенство монахов перед церковными иерархами, Григорий переосмысливает одно место из Псевдо-Дионисия, где тот называет монашество порядком, наиболее возвышенным из всех посвященных (Ἦ δὲ τῶν τελομένων ἀπλαῶν ὑψηλότερα τάξις ἢ τῶν μοναχῶν ἐστὶν ἱερὰ διακόσμησις)¹⁰⁴. Григорий же пишет:

«Следует разъяснить, каким образом разум рассудил и показал, что монашество добродетелью превыше церковной иерархии (Ζητητέον πῶς προέκρινεν ὁ λόγος καὶ ὑψηλότεραν ἀπέδειξε τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας τὴν κατ' ἀρετὴν μοναδικὴν πολιτείαν)». С другой стороны, Григорий, видимо, ограничивает универсальный характер своих утверждений, когда говорит, что монашеская иерархия, даже будучи высшей, подчиняется церковной иерархии «согласно божественным установлениям», а та, в свою очередь, есть мать «нравственного и благодатного возрождения»¹⁰⁵.

¹⁰¹ См. *A. Rigo. Il monaco.*

¹⁰² См., в этом смысле, уже процитированное письмо об исповеди (прим. 35).

¹⁰³ Прежде всего мы имеем в виду антиунионистские монашеские круги эпохи Михаила VIII Палеолога (Мелетия Галисиота и его единомышленников), и, в частности, арсенитов. См. *J. Darouzés. Documents inédites d'ecclésiologie byzantine.* Paris, 1966 (Archives de l'Orient chrétien, 10), pp. 100–104.

¹⁰⁴ ЕН VI, I, 3: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum*, II, 116, ll. 7–8; см. также VI, II, 2: 117, ll. 25–26; о монашестве, с точки зрения Ареопагита, см. *R. Roques. Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite // Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique.* Paris, 1961 (Théologie 49), pp. 283–314; *Idem. L'univers dionysien*, pp. 187–191, 284–286.

¹⁰⁵ *A. Rigo. Il monaco*, p. 8.

Следуя принципам Дионисия, Синаит подробно рассматривает внутреннее строение иерархий: «Монашеский порядок тоже разделяется на три ступени: на подчиненных, делателей и созерцателей, и поэтому имеет девять разных значений»¹⁰⁶. Это разделение на три ступени монашеской жизни — на подчиненных (ὑποτακτικοί), делателей (πρακτικοί) и созерцателей (θεωρητικοί) — соседствует с другим троичным разделением, которое чаще встречается в текстах Синаита: на начинающих (ἀρχάριοι), средних (μέσοι) и совершенных (τέλειοι)¹⁰⁷.

В другом месте *Глав* Григорий возвращается к этому разделению монашеской жизни, сопрягая его с проводимым у Дионисия троичным членением иерархической деятельности (очищение, просвещение, усовершенствование)¹⁰⁸:

Монашеская иерархия обладает тремя распределительными видами знания: вводным, деятельным и умозрительным, в которых она, подражая Богу, становится очищенной, просвещенной и усовершенной. Для начинающих иерархическое и распределительное делание заключается в служении послушания, в котором они очищаются, умеряя страсти. Для делателей — в практике, аскезе, непрестанном пении псалмов и бдении, в которых они просвещаются, изгоняя темноту страстей. Для созерцателей — в умозрении, которое очищает, просвещает и усовершенствует; а также в *исихии*. В ней они достигают совершенства, становясь богоподобными мистическими иерархами и объединяясь в совершенстве¹⁰⁹.

Не будем рассматривать здесь свойства начинающих монахов. Среднюю, «практическую» ступень монашества, уподобляемую Силам, Властям и Господствам, занимают, по мнению Григория, прежде всего те, кто посвящает себя литургическому пению и

¹⁰⁶ Ibid., pp. 2–4.

¹⁰⁷ См. *Главы в виде акростиха*, 101: Φιλοκαλία IV, 48 // Περί ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, 2: Ibid., 67; Περί ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς, 12: 77. См. также 51 (с. 113), 69 (с. 5).

¹⁰⁸ Сходным образом Синаит пишет в другом сочинении: «Начинающие, средние и совершенные: первым свойственно действие, вторым — просвещение, третьим — очищение или воскресение души». Περί ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, 2: Φιλοκαλία IV, 67.

¹⁰⁹ *A. Rigo. Il monaco*, p. 8.

псалмопению¹¹⁰. Третья ступень монашеского состояния¹¹¹ едина и не разделяется, согласно обычному троичному членению, на три разных уровня, хотя и соответствует триаде высшей небесной иерархии: Серафимов, Херувимов и Престолов. Монахи этой ступени, то есть исихасты, созерцатели, принимают свойства высшего ангельского чина: «Огненные, серафические и боговидные, они обладают очищающей силой как свойством своей *исихии*». Эти монахи «огненны» (πυρίνοι), подобно тому как «Престолы огненны (πυρίους)», и «высшие из Серафимов суть существа пылающие» (ἔμπρηστὰς), ибо «огонь есть знак наибольшего богоподобия небесных умов»¹¹². Именно потозэму они — «серафические» (σεραφικοί) и «боговидные» (θεοειδεῖς), ибо «херувимы обладают силой к просвещению, знанию и мудрости, а также особым действием, соответствующим их состоянию». И еще:

Престолы покоя суть те кроткие, простые, смиренные и безвестные, которые стяжали богатство блаженного незнания в совершенном иступлении к Богу, не ведая ничего из сущего, но ведая лишь Того, Кто есть, от начала их бытия и призвания, Божественный покой. Сказано, что если души истинно просты, они «суть престолы духовного смысла»¹¹³.

Именно поэтому высшая ангельская иерархия соответствует у Григория вершине духовного пути монаха. Помимо уже приведенных мест, об этом свидетельствует одна из *Глав-акростихов*. Синаит говорит о трех этапах молитвы, для обозначения которых он употребляет только что проанализированные термины:

Начало умной молитвы есть действие (ἐνέργεια), то есть очищающая сила Духа и таинственное священство ума (ἡ καθαρτικὴ τοῦ Πνεύματος δύναμις καὶ ἡ μυστικὴ τοῦ νοῦς ἱερουργία).

¹¹⁰ *A. Rigo*. Il monaco. Отождествление практики (*praxis*) и псалмопения неоднократно проводится у Григория в творениях, посвященных собственному монашеским видам деятельности. В самом деле, Григорий утверждает: «Много петь псалмы свойственно практикам» (Τὸ γὰρ πολλὰ ψάλλειν τῶν πρακτικῶν ἐστὶ) и, судя по всему, противопоставляет этому занятию сердечную молитву и освобождение от помыслов, свойственные исихастам (Κεφάλαια περὶ προσευχῆς Φιλοκαλία IV, 82). См. наши замечания в: *A. Rigo*. Gregorio il Sinaita.

¹¹¹ *Ibid.*, 4

¹¹² СН XV, 2: *Heil, Ritter*. Corpus dionysiacum, II, 52, ll. 4–8.

¹¹³ *A. Rigo*. Il monaco, pp. 4–6.

Начало *исихии* — покой, достигаемый через силу просвещения и умозрение (ἡ φωτιστικὴ δύναμις καὶ θεωρία). Ее завершение — исступление (ἔχστασις) и восхищение ума в Бога¹¹⁴.

Прервем здесь наш анализ, которому еще очень далеко до конца, и ограничимся некоторыми замечаниями. В этих главах Григорий Синаит предстает почти что комментатором Псевдо-Дионисия¹¹⁵. Он непрестанно обращается к творениям Дионисия, когда описывает собственный *статус* монашеского состояния, различает его этапы и фазы. С этой последней точки зрения важно отметить, что Григорий прилагает структуру ангельских иерархий к фазам духовной жизни и усматривает в характеристиках высших небесных чинов отличительные признаки монаха-безмолвника, достигшего вершины созерцания. Тем самым Григорий совершенно отчетливо выявляет то, на что во многих отношениях уже указывал Стифат. В этой связи отметим, что Григорий знает (и рекомендует к чтению)¹¹⁶ *Гностические главы* Никиты, тогда как трактат *Об иерархии* лишь резюмирует в нескольких фразах. Во всяком случае, творения Стифата служили для Григория только стимулом с того момента, когда он стал читать, обдумывать и непосредственно использовать текст Псевдо-Дионисия.

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Предмет нашего выступления ограничивает поле исследования текстов Григория Паламы († 1359)¹¹⁷ небольшим аскетико-духовным сочинением, созданным незадолго до начала богословских споров: будущий митрополит Фессалоникийский был тогда еще монахом на Афоне, отшельником из окрестностей Лавры; — а также некоторыми разделами I и II *Триад*, которые посвящены молитве и молитвенным методам, подвергшимся нападкам со стороны калабрийца Варлаама.

В качестве отправного пункта удобно взять *Три главы о мо-*

¹¹⁴ 111: Φιλοκαλία IV, 51.

¹¹⁵ Об этой стороне дела см. *A. Rigo. Il monaco*, pp. XXXVII–LX.

¹¹⁶ См. выше, прим. 46.

¹¹⁷ Последнее по времени исследование (и библиографию) см.: *R.E. Sinke-wicz. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition*, II, 131–180.

литве и чистоте сердца¹¹⁸, написанные в 1336–1337 гг.¹¹⁹ Уже Введение к ним во многих отношениях примечательно: «Коль скоро Бог есть абсолютное благо (αὐτοαγατότης), само милосердие (ἔλεος αὐτόχρημα) и бездна милости, или, лучше сказать, то, что заключает в Себе эту бездну, поскольку Он превыше всякого имени именуемого (ср. Эф 1, 21) и всякой мыслимой вещи (ὡς ὑπερέχον παντὸς τε ὀνόματος ὀνομαζομένου καὶ νοουμένου πράγματος), — лишь в единении с Ним возможно обрести милосердие»¹²⁰. Особенно важна вторая глава, специально посвященная молитве:

Когда единство ума, оставаясь одним, становится троичным, тогда ум замыкается в богоначальной троичной Монаде (τῇ θεαρχικῇ τριάδιῃ Μοναδί), закрыв всякий вход заблуждению и будучи поставлен превыше плоти, мира и властителя мира сего. И таким образом, избежав мирских уз, ум пребывает в самом себе и в Боге, и пока остается таковым, вкушает духовную радость, Им изливаемую. Единство ума делается троичным, оставаясь единым, когда обращается в себя и через себя возвышается к Богу. Обращение ума в себя и его возвышение к Богу совершается через посредство молитвы, причем молитвы сосредоточенной (εὐχῆς συνελττυγμένης) (порой также через посредство более рассудительной молитвы, которая дается труднее). Если человек неколебим в этой собранности (συνέλιξις) ума и в устремленности к Богу и с великим трудом удерживает блуждание собственного разума, он приближается умом к Богу, достигает неизъяснимых благ, вкушает будущего века и познает духовными чувствами, что Господь благ, как сказано у Псалмопевца: «Вкусите, и увидите, яко благ Господь!»¹²¹.

Действительно, в этих строках Григорий Палама обозначает процесс сосредоточения и собирания ума типичными для Дионисия терминами («συνελττυγμένος», «συνέλιξις»), которые уже использовались в сходном контексте у Никиты Стифата¹²². Другие места

¹¹⁸ P.K. Chrestou e. a. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, V. Thessaloniki, 1992 (далее PS), pp. 157–159.

¹¹⁹ См. A. Rigo. La Vita di Pietro l’Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, 32 (1995), 188 n. 51.

¹²⁰ PS, V, 157, ll. 1–5.

¹²¹ Ibid., 158, ll. 1–16.

¹²² См. выше, сс. 89–90.

из того же сочинения свидетельствуют о том, что Григорий непосредственно опирается на текст Ареопагита и, в частности, на одну из глав трактата *О Божественных именах* (IV, 9)¹²³. Так, во *Второй Триаде* Палама спрашивает Варлаама: «Что неразумного делаем мы, о любитель письмен, когда полагаем, что, кто обращается к единовидному собиранию (πρὸς τὴν ἑνωειδῆ συνέλιξι) ума, в согласии с обетованием, и оставляет изучение многообразных наук, тот поднимается выше их разделенных и множественных представлений, чувственных понятий и знаний, берущих начало в чувствах?»¹²⁴. Согласно Григорию, способ, облегчающий это собирание ума в себе, представлен психофизическими техниками, сопровождающими молитву и изложенными анонимным автором *Метода святой молитвы и внимания*, а также монахом Никифором. В этой связи Григорий замечает, что

...совершенно необходимо свести ум внутрь тела или удерживать его там, если мы хотим стать поистине хозяевами самих себя и по праву называться монахами, сообразно внутреннему человеку. Будет также полезным научить, особенно начинающих, обращать взгляд в себя и сводить ум внутрь посредством вдоха. [...] Так как у тех, кто вступает в эту брань, едва собранный ум тотчас бежит [...], некоторые советуют управлять частотой дыхания и немного задерживать его, дабы придержать ум, и следить за дыханием до тех пор, пока, с Божией помощью, мы не продвинемся вперед, не очистим ум наш и не воспрепятствуем его рассеянию в окружающих вещах, и не сумеем, таким образом, поистине свести его в единовидную собранность (εἰς ἑνωειδῆ συνέλιξι)¹²⁵.

То место из трактата *О Божественных именах*, которое лежит в основе этих указаний, будет использовано Паламой и в ходе

¹²³ Ср. уже в: A. Rigo. La Vita di Pietro, 188 n. 1.

¹²⁴ Tr. II, 1, 35: PS, I, 496. И в продолжении этого отрывка очевидно влияние Дионисия: «Каким образом мог бы внутренний человек стать монахом, сообразно собранной воедино высшей жизни (τῆς ὑπερρεμμένης ἐνιαίας ζωῆς), если он не преодолеет тварный мир и все человеческие науки и не устремится всеми силами к Богу, в мир собранный и “монашеский” (ἐνιαίως καὶ μοναχῶς)? Так что круглая тонзура на головах символически указывает на тех, которые способны к уразумению (ὁ καὶ ὁ τῆς κεφαλῆς ἐκ τριχῶν κόμμος περιαιρούμενος τοῖς ἐλαίειν ἰκανοῖς συμβολικῶς ἐκιδιδάσκει), etc.». Последнюю фразу ср. с EH VI, *Theoria*, 3: Heil, Ritter. Corpus dionysiacum, II, 118, ll. 6–11.

¹²⁵ Tr. I, 2, 7: PS, I, 399–400.

дальнейшего изложения¹²⁶. Имеет смысл привести эти слова Ареопагита: «Души же движение бывает кругообразным (ψυχῆς δὲ κίνησις ἔστι κυκλική), когда она, отвращаясь от внешнего мира, уходит внутрь себя и, сосредоточивая воедино (ἢ ἐνωειδῆς συνέλιξις — «единовидное соби́рание») свои разумные силы, как бы заключается в круг, который не дает ей возможности блуждать и отвращает ее от множественности внешних предметов; и сначала она собирается в себе самой, затем же, как бы обретя внутреннее единство, сводит воедино объединяющие силы единения, чтобы направиться к всепревышающему Прекрасному и Благому, самотождественному, безначальному и бесконечному»¹²⁷. Так и Григорий, с его самой настоящей апологией психофизического метода молитвы, прежде всего говорит о круговом движении ума при его возвращении в себя, а потом подчеркивает, что это движение соби́рания ума имеет своим точным соответствием изогнутое положение тела исихаста во время молитвы. Рассмотрим этот вопрос по порядку. Согласно Паламе, ум,

... с одной стороны, действует сообразно своей способности к внешнему наблюдению, которое великий Дионисий называет прямолинейным движением ума (ἢ κατ' εὐθειάν κίνησις), а с другой стороны, возвращается в самого себя и действует в самом себе, созерцая себя. У того же Дионисия это движение называется круговым (ἢ κυκλική κίνησις). Речь идет о превосходнейшем и собственном действии ума, благодаря которому он превосходит самого себя и соединяется с Богом. Ибо сказано: «Ум, который не рассеивается вовне, — видишь, как он выходит? Если выходит, то должен вновь войти. Поэтому, — говорится далее, — он возвращается в себя и через самого себя восходит к Богу»¹²⁸, как бы следуя верным путем. Дионисий, этот совершенный созерцатель умопостигаемого, добавляет, что при этом движении ума не может быть никакого уклонения¹²⁹.

¹²⁶ См. уже упоминавшиеся наблюдения в: *A. Rigo. Il corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, 525–527.*

¹²⁷ DN IV, 9: *Suchla. Corpus dionysiacum*, II, 153, ll. 10–16; русск. пер. игумена Геннадия (Эйкаловича): *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Божественных именах*. Буэнос-Айрес, 1957.

¹²⁸ *Василий Бел.*, Epist., II: PG 32, col. 228 a.

¹²⁹ Tr. I, 2, 5: PS I, 398.

Ум совершает круговое движение, когда «пригибается» к самому себе, возвращается в себя и достигает состояния собранности и единообразия (*unificazione*) сил. Внутреннему движению ума соответствует, согласно Григорию, внешнее положение тела:

Кто пытается вернуть ум в самого себя, обратить его не к прямолинейному движению, а к движению круговому и непреложному (*τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανῆν κίνησιν*), тот, пожалуй, ведь не найдет ничего более полезного, кроме как устремить взгляд свой на грудь или на пуп, вместо того чтобы позволить ему блуждать там и тут? Пусть он и внешне пригнет к самому себе, в меру возможного и сообразно движению, которое пытается придать внутри своему уму, и посредством такого телесного положения сведет вовнутрь сердца силу ума, которая взглядом рассеивается вовне¹³⁰.

Таким образом, круговое движение души, о котором говорит в *Божественных Именах* Псевдо-Дионисий¹³¹, интерпретируется Григорием в строго психологическом смысле и лежит в основе его учения о молитве — как в отношении сосредоточения душевных сил и собирания ума, так и в отношении аспектов, более непосредственно связанных с психофизической техникой (дисциплиной дыхания и, в первую очередь, положениями тела).

«Дионисиево» учение о молитве, как оно изложено у Григория Паламы, пользовалось известной популярностью в восточной духовности поздневизантийского периода и в Новое время. В *Главах* Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (конец XIV в.) мы встречаем очень похожие выражения (явно навеянные *Триадами* Паламы), за которыми следует цитата из *Божественных Имен*¹³²: «Это делание есть круговое движение (*ἡ κατὰ κύκλον κίνησις*), то

¹³⁰ Тр., I, 2, 8: *Ibid.*, 400–401. Об этом положении тела см. также I, 2, 10: *Ibid.*, 403, и сжатые, но весьма важные замечания Григория Синаита, *О безмолвии и двух способах молитвы*, 2: Φιλοκαλία IV, 71: «Καθεζόμενος ἐν σπιθαμαίᾳ καθέδρα [...], κύπτων δὲ ἐμπόνως, καὶ τὰ στέρνα, ὄμους τε καὶ τὸν τράχυλον σφοδρῶς περιαλύων [...] («Сидя на седалище в пядь высотой [...], мучительно согнувшись и бестрепетно перенося боль в груди, плечах и шее [...])».

¹³¹ См. прежде всего *A. Gardeil. Les mouvements direct, en spirale, circulaire de l'âme (selon S. Denys) et les oraisons mystiques // Revue thomiste*, 8 (1925), 321–340; *W. Völker. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, 1958, SS. 191–192.*

¹³² *Μέθοδος καὶ κανὼν*, 70: Φιλοκαλία IV, 265–266.

есть возвращение ума в самого себя, его обращение и собирание, а через него и единение с Богом. Таково единственное движение, которое поистине устойчиво и непреложно, потому что свободно от всяческих уз и посредников и есть единение превыше ума и видение превыше видения». Параллельным подтверждением такого перетолкования главы из Ареопагита в психологическом смысле служит сборник исихастского характера, относящийся к XIV в. (и содержащий, в числе прочего, *Метод священной молитвы и внимания, Повесть об авве Филимоне*, тексты Евагрия, Диадоча, Максима, Псевдо-Макария, Исаака Сирина и т.д.), в который включен и все тот же отрывок из *Божественных Имен*¹³³.

И в конце XVII в. один из издателей *Добротолюбия*, монах Никодим Святогорец, повторит почти слово в слово аскетические и духовные наставления Паламы, и прежде всего «Дионисиево» учение о молитве¹³⁴. Действительно, в одном из разделов *Увещательного руководства*, озаглавленном *Схождение ума в сердце непреложно*, Никодим пишет:

Дионисий Ареопагит, говоря о трех движениях души, называет это схождение «круговым и непреложным движением ума», ибо как окружность обращается на самое себя и собирается в себе, так через это схождение ум обращается на самого себя и становится единым. По этой причине, с одной стороны, Дионисий, превосходнейший из богословов, говорит: «Души же движение бывает кругообразным, когда она, отвращаясь от внешнего мира, уходит внутрь себя и, сосредоточивая воедино свои разумные силы, пребывает как бы в некотором постоянном круговращении», а с другой стороны, Василий Великий говорит: «Ум, который не рассеивается во внешние вещи и не расплывается чувствами в мир, возвращается в себя и через себя возвышается до того, чтобы мыслить Бога»¹³⁵.

Эта идея вновь и вновь возникает на страницах Никодима и представляет собой подлинное определение молитвы, которое

¹³³ См., например, Athos Kutl. 14 (3083), 184; Vind. Theol. Gr. 274, f. 179^v.

¹³⁴ См. А. Rigo. Nicodemo l'Arghiorita, la Filocalia e Gregorio Palamas // Nicodemo l'Arghiorita e la Filocalia. Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa — Sessione bizantina / A cura di A. Rigo. Magnano, 2001, pp. 165–174.

¹³⁵ Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον. Wien, 1801, pp. 158–160.

он сознательно заимствует у Григория¹³⁶. Мы видели, что «Дионисиево» учение о молитве соединяется у Григория Паламы со своеобразной апологией психофизической техники творения молитвы; и в этом пункте Никодим тоже верно следует своему предшественнику¹³⁷.

Таким образом, Псевдо-Дионисий сыграл важную роль в аскетическом и духовном творчестве молодого Григория Паламы (а также — на другом уровне — в собственно богословской и полемической литературе последующих десятилетий). В учении о молитве, об обращении сил души и собирании ума в сердце влияние Псевдо-Дионисия было решающим. Исходным пунктом для Паламы послужило одно место из *Божественных Имен* (IV, 9), откуда он и заимствует термины и определения, такие как «сосредоточение» и «собрание», — а также образы, например, образ кругового движения ума. Это движение, о котором уже говорил Никита Стифат, но в очень обобщенном смысле, достаточно близком к тому, который представлен в тексте Дионисия¹³⁸, здесь понимается всегда или почти всегда в «психологическом» ключе. Помимо того, что он указывает на «пригибание» ума к самому себе, он несет в себе на психофизическом уровне и другие смыслы, связанные с практическим применением техник молитвенного делания. Так, круговое движение отождествляется с «прохождением» ума от головы к внутренней области сердца и в то же время с согнутым положением тела сидящего монаха, практикующего эту форму молитвы.

Вновь о XIV в.: Каллист Ангеликуд, Каллист и Игнатий Ксанфопулы

Во второй половине XIV в. одной из наиболее заметных фигур в мире византийской духовности был, по всей вероятности, Каллист Ангеликуд из монастыря Богоматери Катафигионской в Ме-

¹³⁶ См. Предисловие Никодима к творениям Паламы: Νικόδημου ἀγορεύτου πρόλογος εἰς τὰ γράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 4 (1883), 97; Βιβλίον ψυχοφελεστάτου καλούμενον ἄορατος πόλεμος. Venezia, 1870², 67 и п. 2.

¹³⁷ Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον, 159 п. 1.

¹³⁸ См. выше, с. 90.

лениконе¹³⁹. Об этом свидетельствуют акты, изданные в защиту Каллиста патриархом Филофеем Коккином, а также использование (на грани плагиата) его творений Каллистом и Игнатием Ксанфопулами. Однако наше сегодняшнее представление о Каллисте неполно или прямо-таки неверно, поскольку его аскетико-духовные сочинения — настоящий *корпус* трудов разнородного содержания (различные по объему трактаты, серии глав, молитвы и т.д.) — в значительной массе остаются неизданными, а в *Добротолубии* творения Каллиста опубликованы под тремя разными именами (Каллиста «Тиликуды», Каллиста «Меленикиота» и Каллиста Патриарха)!¹⁴⁰ Наш анализ ограничится некоторыми приблизительными рассуждениями, основанными главным образом на изданных текстах.

Первый отзвук Псевдо-Дионисия, к тому же упоминаемого неоднократно¹⁴¹, мы улавливаем там, где Каллист Ангеликуд говорит о созерцании и его кульминации — вхождении в божественный мрак¹⁴². Например, он пишет о том, что ум, приближаясь к Богу, созерцает три троичных порядка тайн. «Когда вступает он в третью триаду, то поистине вступает во мрак, где пребывает Бог, и становится абсолютно простым, бесконечным, неопределенным, свободным от образов и форм»¹⁴³.

О том, что Каллист усвоил урок Никиты Стифата и взял на вооружение терминологию, восходящую к Ареопагиту, особенно явно свидетельствует его учение о сосредоточении душевных сил и о процессе собирания ума. Ум, который в начале духовного

¹³⁹ О Каллисте см. *A. Rigo. Callisto Angelicude Catafugiota Meleniceota e l'Esicismo bizantino del XIV secolo: una nota prosopografica / Nil Sorskiy e l'Esicismo. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa / A cura di A. Mainardi, Magnano, 1995, pp. 251–268.*

¹⁴⁰ О творениях Каллиста см. *J. Paramelle // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V Section — Sciences Religieuses, 91 (1982/3), 411–412; S. Koutsas. Callistos Angelikoudès, Quatre traités hésychastes inédits. Athinai, 1998, pp. 62–65, 69–101.*

¹⁴¹ Напр., в *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ. Φιλοκαλία V, 7, 11, 48–49, 66, 113–114, 196; Koutsas. Callistos Angelikoudès, 116, 158, 200.*

¹⁴² *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ, 71: 39.* В трактате XVII, Vat. Gr. 736, ff. 399r–443v, Каллист рассуждает о мраке, который он отличает от Божественного света.

¹⁴³ *Κεφάλαια περὶ προσευχῆς, 35; Φιλοκαλία IV, 320, и см. 36: ibid.*

пути рассеян в инаковостях, во множественности и различии¹⁴⁴, затем сосредоточивается в себе и собирается воедино¹⁴⁵. Учение об иерархии в собственном смысле и об уподоблении ангельским силам на вершине духовного пути сформулировано с полной определенностью в отрывке, где чувствуется глубокое, отнюдь не сводимое к простым реминисценциям влияние Ареопагита:

Ум, что причастен Духу, явственно становится престолом Святого Духа [...], и Бог восседает в нем, как на Престоле. Для души это становится чудесным началом ее восхождения, пока она не достигнет не только ступени Ангелов (низшего из ангельских чинов), но и ступени Вышнего Бога. Затем она переходит от Престолов к Херувимам, затем к Серафимам и, наконец, становится всецело ангельской, то есть по своим свойствам соответствующей низшей ступени, дабы возвестить в Духе своим ближним о славных и таинственных Божественных вещах. Поистине, мудрые в Боге учат о том, что причастность должна предшествовать распределению. Каким образом — неясно: надлежит быть явственно причастным Духу, дабы ум стал Его Престолом; надлежит так распределять вещи духовные, чтобы стать Херувимом в Духе (ибо это состояние указывает на изобилие и на изливание духовной мудрости) и желать сделать мудрыми других. Точно так же надлежит стать всецело Серафимом через возрастание мудрости — ее чаши и ее напитка, — и достигнуть божественных любовей, пламенеющих и возносящих. После чего душа воспламенится и поведет других к божественным любовям, и этим путем придет к ступени наставления других, каковая есть ступень Ангела. Те же, которые еще не стали богами в Духе, Престолами Божьими, Херувимами, Серафимами и прочими, низшими чинами, не могут ни достоверно стать Ангелами, ни поклоняться Богу, ни учить должному в Духе и в истине¹⁴⁶.

Здесь ангельские иерархии Дионисия, описание которых в некоторых пунктах почти буквально совпадает с их описанием в тек-

¹⁴⁴ Так, например: «Когда ум удаляется от множественности мыслей и рассеивается в инаковости (τὰς ἑτερότητας) и множественные помыслы [...], Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ, 72: Φιλοκαλία V, 39; «Силы души, которая рассеивается и обнаруживает себя в инаковости и в разделении [...]», Κεφάλαια περὶ προσευχῆς, 53: Φιλοκαλία IV, 339.

¹⁴⁵ См. употребление «συνπλῦσσω» и его производных: Ibid., 20: 308, 50: 332–333; Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ, 23: Φιλοκαλία V, 13, 83: 51, etc.

¹⁴⁶ Κεφάλαια περὶ προσευχῆς, 56, 346–347.

сте Дионисия, иллюстрируют путь духовного продвижения. Этот путь рассматривается с точки зрения двух присущих иерархии видов деятельности: причастности Богу и ее распределения низшим ступеням. Так, Каллист говорит о движении в двух направлениях: о восхождении к богоподобию и о нисхождении, цель которого — путем научения приобщить к божественной премудрости других.

Труды Каллиста и Игнатия Ксанфопулов¹⁴⁷ знаменуют собой не только конец столетия, но и завершение всей эпохи византийской духовности. Их «Сотница глав» представляет собой не слишком оригинальный синтез и в некоторых разделах весьма напоминает флорилегий, собранный по темам и комментированный. В качестве главных авторитетов здесь выступают Исаак Сирий и Иоанн Лествичник, но Ксанфопулы знают и используют также более поздние сочинения: Никифора Афонского, Псевдо-Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Паламы и, наконец, Каллиста Ангеликуда.

В этой настоящей мозаике текстов и авторов (используемых непосредственно или через посредство аскетических антологий) лишь отдельные нити несут на себе отблеск учения Дионисия¹⁴⁸. Так, он угадывается в трех фазах духовной жизни: фазах очищения, просвещения и усовершеня (ή τής ψυχής κάθαρσις, ό φωτισμόс και ή τελείωσις)¹⁴⁹, а также, как мы видели, в учении о молитве, основанном на круговом движении ума, возвращающегося к себе¹⁵⁰. В других местах влияние Ареопагита проявляется лишь однажды: там, где Каллист и Игнатий, рассматривая следствия и результаты практики безмолвной молитвы, говорят о божественном наслаждении (ήδονή θεία), которое изливается из сердца¹⁵¹, и о его свойствах:

¹⁴⁷ О Ксанфопулах см. PLP 20820, 20818 (библиография); см. также К. Liakouras. 'Η περί τής πνευματικής ζωής και τελειώσεως ηητικη διδασκαλία Καλλίστου και Ιγνατίου τών Ξαφθοπούλων / Τμητικό άφιέρωμα εις Άθανάσιον Π. Χαστούπη. Athinai, 2001 = 'Επιστημονική 'Ελετηρίς τής Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, 34 (1999), 327–386.

¹⁴⁸ Другая цитата из «Божественных Имен» приводится в Μέθοδος και κανών, 68: Φιλοκαλία IV, 262.

¹⁴⁹ Ibid., 10: 204.

¹⁵⁰ См. выше, прим. 131.

¹⁵¹ См. 75: Ibid., 271. В более общем плане об этом говорится в другом

Это духовное наслаждение и многозначно, и безымянно (ὄτι ἡ πνευματικὴ αὐτῆ ἡδονή, καὶ πολύσημός ἐστι καὶ ἀνόνημος).

Это духовное наслаждение таинственно именуется сверхъестественным просвещением, животворящим и воипостасным, пресветлым мраком (ὑπερφωτός τε γνοφός), непостижимой красотой, вершиной всякого желания, видения, божественного созерцания и обожения. Некоторым образом выраженное, оно остается невыразимым, познанное — непознаваемым, помысленное — немислимым. Так говорит великий Дионисий: «Молимся о том, чтобы явился нам пресветлый мрак, и чтобы возможно стало в слепоте и невежестве увидеть и познать Того, Кто за пределами видению и ведению, в силу самого невидения и неведения. Ибо это и означает подлинно видеть, познавать и, совлекаясь всего сущего, прославлять Того, Кто превыше всякой сущности»¹⁵². И еще: «Божественный мрак есть недостижимый свет, в коем, как говорят, обитает Бог: невидимый по причине сверхъяркого сияния и в то же время недостижимый по причине преизобилия, с коим изливается сверхсущностный свет. В этот мрак вступает всякий, кто удостоился познать и увидеть Бога, и в своем невидении и неведении он поистине оказывается по ту сторону видения и ведения, ибо знает, что находится по ту сторону всех чувственных и умопостигаемых вещей»^{153, 154}.

Эта глава из Каллиста и Игнатия, если она вышла действительно из-под их пера, а не является пересказом из какого-нибудь более раннего автора¹⁵⁵, особенно важна: она отсылает к двум творениям Ареопагита — *Таинственному богословию* и *V Посланию*, — которые, как мы видели, прежде не относились к числу текстов Дионисия, часто используемых духовными авторами.

У этих последних представителей византийской духовности, Каллиста Ангеликуда и Ксанфопулов, прямое или косвенное (че-

небольшом сочинении Ксанфопулов, см.: *A. Rigo. L'amore della quiete. L'Esicasmismo bizantino tra il XIII e il XV secolo. Magnano, 1993, pp. 204–206.*

¹⁵² МТ II: *Heil, Ritter. Corpus dionysiacum, II, 145* (то же самое место приводится в уже упоминавшемся аскетическом сборнике, см., напр., *Vind. Theol. Gr. 174, f. 179^v*).

¹⁵³ Ep. V: *Ibid.*, 162.

¹⁵⁴ Μέθοδος καὶ κανόν, 76: *Φιλοκαλία IV, 271–272.*

¹⁵⁵ К вопросу о создании «Глав» Каллиста и Игнатия и к проблеме их прямых или косвенных (антологий) источников мы обещаем вернуться в другом месте.

рез посредство Никиты Стифата или Григория Паламы) влияние Псевдо-Дионисия еще прослеживается, но уже в отчасти «претворенном» (*metabolizzato*) виде. Использование ареопагитского *корпуса* соседствует у них с заметно более выраженным присутствием других, собственно монашеских авторов, как древних (в особенности, Иоанна Лествичника и Исаака Сирина), так и «новых» (Никифора, Григория Синаита и т.д.). Как бы то ни было, они все еще обращаются к Ареопагиту, черпая у него терминологию, позволяющую описать обращение и собирание ума, а также духовный путь, этапы и способы духовной жизни.

3. Этот панорамный обзор произведений некоторых византийских авторов, живших в период с XI по XIV вв., неоспоримо свидетельствует о присутствии творений Псевдо-Дионисия в духовной жизни Византии. Влияние Ареопагита на духовную реальность не должно удивлять нас, если помнить о том, что его тексты оказали глубокое воздействие и в других областях (в области искусства, архитектуры, богословия, литургии). Некоторые темы, как было сказано, представляются доминирующими: терминология, в которой описывается процесс отвлечения от инаковости и собирания ума; подразделение этапов духовной жизни; описание созерцательного состояния и т.д. В отношении этой последней темы новое прочтение *Небесной иерархии* и *Церковной иерархии*, предложенное Никитой Стифатом и Григорием Синаитом, несомненно, сыграло значительную роль. Но к Дионисию обращались и в более специфических случаях; среди них опять-таки нужно упомянуть осуществленное Григорием Паламой переосмысление трактата *О Божественных именах* и его приложение к методу исихастской молитвы.

Удостоверившись в наличии влияния Псевдо-Дионисия, не стоит впадать в другую крайность, противоположную общепринятому мнению, которое отрицает (или сводит к минимуму) воздействие Ареопагита на византийскую духовность. В самом деле, не стоит думать, что все аскетические и духовные авторы испытали его влияние, или что ареопагитский *корпус* входил в круг обычного чтения монахов, в том числе исихастов. Поэтому представляется необходимым оценивать присутствие Ареопагита исторически, исходя из того неоспоримого факта, что творения Псевдо-

Дионисия получают распространение в византийском духовном мире благодаря Никите Стифату. В предыдущий период влияние Ареопагита было лишь косвенным (через посредство Максима Исповедника) или вовсе отсутствовало (достаточно вспомнить, скажем, об Иоанне Лествичнике и других представителях так называемой синайской «школы», Исихии и Филофее Батозских). Действенное присутствие Ареопагита в византийской духовности, несомненно, связано с фигурой Никиты Стифата и — если брать шире — с вновь возникшим интересом к ареопагитскому корпусу, характерным для интеллектуальных кругов той эпохи¹⁵⁶. Но любознательность Никиты или любого из его современников сама по себе еще не является достаточным объяснением. Если мы несколько расширим перспективу, то заметим, что в тот же период получают распространение (или возвращаются...) два других текста, сыгравших решающую роль в последующем развитии: творения Исаака Сирина и *корпус*, автором которого считался Макарий Египетский. В это время — поистине осевое время в истории византийской духовности — не только фактически складывается новый «канон» аскетической и духовной литературы, но также воспринимаются и усваиваются новые тенденции, темы, интуиции. Так что неслучайно, что именно тогда Псевдо-Дионисий начинает оказывать довольно-таки заметное влияние на учения духовного типа. В начале этого периода у Никиты Стифата энтузиазм, вызванный новым открытием Ареопагита, выражается в обилии ссылок и цитат из его текстов. Позднее, в XIII—XIV вв., это влияние уже не так сильно, но к тому времени определенные термины, элементы, схемы уже стали частью общего языка аскетических авторов. Не случайно многие из них, не довольствуясь косвенным знакомством с Дионисием через труды предшественников, обращаются непосредственно к его текстам.

Проблематика, которую мы здесь описали, заставляет пересмотреть общепринятое представление о византийской духовности. В самом деле, в свете только что высказанных наблюдений мы считаем необходимым исследовать судьбу и влияние сочинений других крупных авторов и в то же время проследить основные

¹⁵⁶ Об этом см. *A. Rigo. Il commento di Giovanni Italos alla Gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi // Néα Φωνή*, 3 (2006).

традиции и «школы» духовности, не цепляясь за привлекательную, но не имеющую опоры в реальности (в силу своей внеисторичности) объяснительную схему. Мы не считаем продуктивной интерпретацию дуполярного типа (Евагрий/Псевдо-Макарий) или, еще менее того, интерпретацию, которая усматривает в творениях одного-единственного автора (Евагрий) универсальный истолковательный ключ, а всех позднейших авторов считает лишь «передатчиками» или же эпигонами¹⁵⁷. Конечно, нет ничего более склонного к повторам, чем византийская аскетическая и духовная литература, где, скажем, можно обнаружить текст Евагрия во второй, третьей, четвертой и пятой степени переработки¹⁵⁸. Но именно разные типы и моменты употребления, толкования, расширения одного и того же текста, с одной стороны, отражают в себе его историческую эволюцию и превратности его судьбы в разные эпохи, а с другой — требуют признать их объектами необходимого герменевтического усилия со стороны современного исследователя. Анализ традиций и «школ» не должен осуществляться во внеисторической перспективе, якобы одинаково справедливой как для V, так и для XV вв., но должен иметь своим основанием различие отличающихся фаз развития и сменяющих друг друга эпох и ясное осознание того, каковы были решающие моменты в исторической эволюции византийской духовности.

Как принято говорить, случай представляется более сложным, чем это обычно полагают; и если такого автора, как Евагрий, можно считать фоном картины, или, говоря по-восточному, *левкасом*, то само изображение есть нечто иное. В нем различимы и тон Макария, и тон Дионисия, и тона Синаитов, и Исаака, и так далее. Если мы забудем об этом фундаментальном принципе, картина окажется пустой — или, если привести более современное сравнение, окажется не более чем красивой черно-белой фотографией.

¹⁵⁷ Такова позиция И. Осэрра: *I. Hausherr. Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1960 (*Orientalia Christiana Analecta*, 157), pp. 247–248.

¹⁵⁸ См. *P. Géhin. Le filocalie che hanno preceduto la "Filocalia" // Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, 87.

СОКРАЩЕНИЯ

c.s. находится в печати

СН «О небесной иерархии» Corpus dionysiacum

DN «Об именах Божиих» Corpus dionysiacum

ЕН «О церковной иерархии» Corpus dionysiacum

МТ «О мистическом богословии» Corpus dionysiacum

PLP Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit

PS «Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα» Gregorius Palamas

Tr. «Триады в защиту священнобезмолвствующих» Gregorius Palamas



ДМИТРИЙ МАКАРОВ

ЧЕРЕЗ СВЕТ ФАВОРСКИЙ
К БОЖЕСТВЕННОЙ ПЕРИХОРЕЗЕ:
ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ
БОГОСЛОВИЯ ОБОЖЕНИЯ
СВ. ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО

Христианская аскеза есть путь к духовному преображению

Еп. Иларион (Алфеев)¹

На протяжении более чем шести столетий с тех пор, как «... в середине XIV в. была сформулирована и догматически зафиксирована философская база исихастской мистики»², учение о сущности и энергиях Божиих (которое, собственно, и составляет эту базу) подвергалось неоднократным нападкам со стороны как убежденных антипаламитов, так и лиц, сочувствующих им и/или придерживающихся сходного образа мыслей. Та же участь постигла и учение о Фаворском Свете, который в Православии недвусмысленно понимается как реальное явление и обнаружение (точнее, самообнаружение) Божественной энергии, как ее видимый символ, соприродный Реальности символизируемого. Глубинная связь этих двух учений — учения о сущности и энергии как основы догматики и учения о восприятии Фаворского Света и приобщении к нему (т.е. к Самому Богу) со стороны праведных как основы сотериологии — становится очевидной, если мы обратимся к опыту философско-богословской апологии исихазма со стороны византийских церковных мыслителей 40–70-х гг. XIV в. (таких, как св. Филофей Коккин, Неофит Момицилас,

¹ Иларион [Алфеев], еп. Венский и Австрийский. «По образу и подобию». Богословие иконы в Православной Церкви // Церковь и время, 4/33 (2005), 116.

² Мошин В.А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. М., 2002, с. 873.

св. Феофан III Никейский), продолжавших, в свою очередь, богословско-умозрительную традицию свв. Григория Кипрского и Григория Паламы, восходящую к вершинным достижениям предшествующих этапов развития византийского богословия. Эта связь определяет, в частности, *сотериологию* Феофана Никейского, построенную как учение о достижении *перихорезы* Бога и верных (точнее, о стяжании перихорезы верными) через акт непосредственного приобщения Божественной энергии. Для построения такого учения необходимо было, в свою очередь, дать взвешенный и строго аргументированный православный ответ на раздававшиеся со стороны антипаламитов (Григорий Акиндин, Никифор Григора, Иоанн Кипариссиот, Прохор Кидонис) обвинения в многобожии, якобы вводимом рассуждениями об энергии, в том, что само использование понятия «энергия» влечет за собой раздробление Божества, разрыв единого логоса сущности Божией на многие и противоречивые логосы и т.п. Такого рода полемика сопутствовала полемике вокруг вопроса о Преображении как таковом и во многом определяла ее. Поэтому рассмотрение сотериологии Феофана Никейского (пусть даже в первом приближении) логично было бы начать с постановки вопроса о том, какие уточнения вносит мыслитель в понимание Света Фаворского и причастия ему как перехода к высшему этапу жизни праведных — этапу божественной перихорезы; как, по его учению, связаны между собой эти возвышенные состояния и центральное для православного духовного опыта состояние обоения.

Оппозиция исихазму в истории восточнохристианской мысли может выражаться различными способами. Иногда — и нередко — это происходит в сфере экзегетики Нового Завета, как то было в случае Стефана Яворского³ или прот. Сергея Булгакова, еще в начале 20-х гг. так и не уяснившего для себя, как же быть с воззрениями Григория Паламы и его единомышленников⁴. Чаше

³ Действительно, 1 Фес 5,17 Стефан понимает сугубо метафорически («...непрестанно вземлетса за часто»). Цит. с упрощением орфографии по: Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004, с. 247.

⁴ Исихастские споры, читаем в материалах его семинара по Новому Завету, «...возникли на почве монашеской практики умного делания, при кото-

же всего противодействие выражается в нападках на категориальный аппарат, используемый исихастами для философско-богословской экспликации своих переживаний и размышлений, с одной стороны; и на саму сущность их мистического видения, т.е. на отрицание божественности Света Фаворского, с другой. К рассмотрению учения Феофана о Свете Фаворском в аспекте его взаимосвязи с сотериологией, т.е. учением об обожении, мы и обратимся теперь.

Как и для всякого христианского автора, темы Богопознания и просветления для Феофана неразрывно связаны между собой. В истории христианства здесь важны именно нюансы в понимании того света, о котором идет речь: либо это внутренний свет самого ума, как у Евагрия, либо же — как у всех без исключения отцов Церкви — свет Божественный, свет энергии и благодати. Познание Бога возможно только в той мере, в какой Он Сам открывает Себя верным: в Боге, пишет Феофан, «...есть нечто абсолютно сокрытое и непостижимое — но для тех тварей из числа созданных Им, которых Он воспринимает в общении с Собой, Он делает явным Свое невидимое и непостижимое величие»⁵. Это величие понимается как тождественное с тем предвечным блистанием Божества, о котором, к примеру, говорится в Тропаре воскресном второго гласа: «Егда снизшел еси к смерти, Животе Безсмертный, тогда ад умертвил еси *блистанием Божества...*»⁶. И чем ближе сто-

ром молитвенники при некотором сосредоточивании начинали видеть *некий свет, который они и принимали (!) за свет Христов...* в данном случае мы имеем не субъективные состояния восторженности, не галлюцинации, но подлинное видение света Христова (курсив наш. — Д.М.)» (Проф. прот. С.Н. Булгаков. Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария профессора протоиерея С.Н. Булгакова (По записи Л.А. Зандера) // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения [5–7 марта 2001 г.]. М., 2003, с. 500). Последняя часть фразы представляет собой сжатый пересказ решений константинопольских поместных соборов середины XIV в.; для интонации же самого Булгакова характерна явная растерянность.

⁵ Σωτηρόπουλος Χ.Γ. Νηπτικαί καί πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996, σ. 263, 392–395. Далее ссылки на это издание в тексте, с указанием страницы и строки.

⁶ Никифор же Григора считал, что праведные воспринимают в откровении само естество Божие (*Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I / Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von H.-V. Beyer. Wien, 1976 (WBS XII),*

ит тот или иной человек к Богу, тем отчетливее он видит сей свет славы Божией — точно так же, как по мере приближения к солнцу мы видим его все более и более увеличивающимся в размерах (с. 262, 354–365). Попытаемся рассмотреть основные моменты в учении Феофана о познании человеком этого света.

Мысль Феофана движется в рамках трехчастной схемы духовного делания, разработанной Евагрием. Подобное мышление триадами характерно для христианских авторов; можно сказать, что, принимая в целом — как наследие тысячелетней традиции — триаду Евагрия (практика — естественное созерцание — таинственное богословие), Феофан несколько видоизменяет ее, обогащая новыми смыслами, рассматривая с точки зрения одновременно гносеологической, духовно-мистической и праксеологической. Попытаемся выделить и проанализировать (в той мере, в какой они поддаются проговариванию на вербальном уровне) эти смыслы.

Основное содержание настоящего параграфа с достаточной степенью полноты отображает таблица:

Таблица 1. Три основных этапа духовного делания и богопознания согласно Феофану

3. Бог	Перихореза	«Активная пассивность» человеческой воли; Бог всецело проникает в достойных и качественно определяет их, и это есть «новая тварь» (ср. Откр 21, 1, 5) (св. Максим Исповедник)
2. Бог + человек	Синергия	Относительная соразмерность Божественного и человеческого «вкладов» в дело спасения; ум просветляется собственным светом, хотя и не без участия благодати
1. Человек	Праксис	Неравномерность богопознания у различных индивидов ⁷

Свое учение Феофан подтверждает примерами из Священ-

S. 227, cf. 231). Поэтому Бог у него получался одномерным и ограниченным сущностью, детерминированным ей, каковое представление о Боге в принципе мало чем отличается от евномиянства.

⁷ Ср. начало и сам заголовок *Второго слова об индивидуальных действиях благодати в душе каждого из верных.*

ной истории. Так, апостолы при созерцании Фаворского света находились, по его словам, на втором, «синергийном» этапе богопознания (см. таблицу 1). Ибо «...благодать Св. Духа, заменяя им (речь идет о святых вообще. — Д.М.) свет, видоизменяет в них и чувство, делая его способным к восприятию непостижимого, и притом сообразно собственному навыку и естеству каждого из них. Дело в том, что благодать не упраздняет естественную силу человека, по словам божественного Максима...» (с. 268, 553–557)⁸. Это же учение о видоизменении чувств святых благодатью развивал и св. Григорий Палама⁹. Данное учение характерно для представителей паламитской традиции, и, в частности, для Геннадия Схолария¹⁰; именно на него нападали антипаламиты. Отстаивая это принципиальное для паламизма положение, Феофан поясняет, что при помощи благодати чувство воспринимает то, что находится превыше чувства, сверхъестественным образом (с. 268, 563–564; ср.: «...раз святые созерцают Божественные явления с помощью ума и чувства, хотя в обоих случаях и превышеестественным образом...» (с. 280, 949–950)).

Вывод о том, что апостолы созерцали Царство Божие на Фаворе лишь «смешанным», синергийным образом, очень важен для понимания всей истории Домостроительства спасения нашего рода, потому что тем самым предполагается, что экстаз апостолов на Фаворе не был высшим и совершенным, что им еще было куда идти и что случившееся с ними на горе было не наступлением самого Царства Божия, но лишь Его предвосхищением. Именно поэтому и был преждевременен и неуместен вопрос апостола Петра о трех кушах (Мф 17, 4 пар.).

Наряду с этим, обосновывая сказанное им о «среднем этапе» духовного и гносеологического пути, Феофан обильно цитирует св. Максима, тексты которого вполне могут послужить резюме любой христианской мистики, говорящей о таковых предметах.

⁸ Далее идет цитата из *Вопросоответов к Фалассию*, 59 (PG 90, 608A).

⁹ *S. Gregorii Palamae* Homilia 34 / PG 151, 428BC.

¹⁰ По Схоларию, Свет Божества не был виден даже апостолам — покуда у них не открылись духовные очи (*S. Georges Scholarios. Sermon pour la fête de la Transfiguration // Oeuvres complètes de Georges Scholarios / Publiées pour la première fois par Mgr L. Petit, X.A. Sidéridès, M. Jugie. T. I. P., 1928, p. 150, 17–18*).

Уместно будет привести здесь фрагмент из *Книги недоуменных мест...*, или *Амбигв*:

Кто благодаря ощущению, сопряженному с рассудком, постиг величие видимых вещей во всей естественно им присущей красоте, не позволяя действовать ни ощущению, если оно становится совершенно независимым и обособляется от верховодящего им рассудка, ни самому рассудку, отделившемуся от простоты ума (благодаря этому уму формам и обличьям вещей, воспринимаемых ощущением, при посредстве силы, сообразной с рассудком, свойственно быть сводимыми к многообразию логосов, а этому изобилию многообразных логосов всего сущего, порождаемому видовым различием между сущими и воспринимаемому силой рассудка, — собираться в единообразный, простой и не допускающий различия акт мышления; а уже в результате этого акта возникает то ведение, которое называют неделимым, неисчислимым и единым) — тот истинно запечатлел в себе с помощью видимых вещей и наблюдаемого в них благочиния Творца, Промыслителя и Распорядителя этих вещей, насколько сие возможно человеку. И таковой познал Бога, отталкиваясь не от определений сущности и ипостаси вообще (это ведь немыслимо и невыполнимо), но по одному лишь бытию изведав. Да и этого он добился, лишь полностью преодолев связанные с чувством утверждение и запечатление Бога в видимых образах, всякое впечатление и представление о Нем и... превзойдя само это видовое различие между логосами сущих и поставив себя самого словно бы межевой вехой (μεθρίου) между Богом и всем, что после Бога: Бог ведь все превосходит, пребывая совершенно неприступным и никакому мышлению не допуская прикоснуться к Себе, а сущие оставлены позади, пройдены в преизбытке умного ведения и... находятся ниже того, что... превосходит их — и, поистине, само мышление¹¹.

Итак, «синергийный» этап богопознания полностью сменяется другим этапом, когда активность проявляет уже один Бог — этапом *перихорезы*. Вот в чем суть того пути, который — вслед за Максимом и другими христианскими мыслителями и подвижниками — проделал сам Феофан. Отчет о пройденном пути отразился в его творениях. Именно поэтому его опыт будет актуален во все века существования Церкви: в наши дни о том же конкретном

¹¹ *S. Max. Conf. De amb. // PG 91, 1216AC.*

опыте стяжания *перихорезы* нам поведал, к примеру, один из величайших Отцов Церкви XX столетия — св. Иустин Попович. Этот фрагмент из творений святителя столь важен как сам по себе, так и для сопоставления с учением Феофана, что мы процитируем его *in extenso*:

Пусть будет под вечным благословением Спасителя и твоя совесть, и твоя душа, и твой ум, и твое сердце... Ибо для чего мы, люди, на земле?... Чтобы соделать себя христоносными и хриstopодобными. Чтобы стал нам досточудный Господь Иисус Христос всё и вся и в душе, и в теле, и в совести, и в воле, и в каждом проявлении нашего человеческого существа, жаждущего Христа. Оно жаждет Христа, ибо Богом сотворено по образу Христа... Каждую мысль, каждое воззрение преобразить в мысль во Христе и в воззрение во Христе, чтобы для нас Всеблагий и Всебогатый Господь всегда был всё и вся во всем нашем, чтобы в нас не было ничего нашего, но все было Его, или же чтобы все наше было нашим через Него и Им... каждую свою мысль преобразать в мысль во Христе, каждое чувство — в чувство во Христе, каждое желание — в желание во Христе. Одним словом, всю жизнь денно и ночью преобразать в жизнь во Христе. Так мы во всех бранях устоим и навсегда останемся всепобеждающими победителями. И врата адавы не одолеют нас¹².

В случае с Феофаном, однако, дело обстоит сложнее: не исключено, что его мысль питалась не только из святоотеческих источников. И. Полемис убедительно продемонстрировал близость учения Феофана о трех этапах богопознания учению Аквината, развитому в «Сумме против язычников» (IV, 1)¹³; соглашаясь с его выводами, нам бы хотелось дополнительно подчеркнуть, что в своей трактовке заключительного этапа — обожения — Феофан всецело и исключительно зависит от учения св. Максима Исповедника об эсхатологическом взаимопроникновении (*перихорезе*) Бога и святых — а точнее, о проникновении одного лишь Бога в их душу и тело и о всецелом окачествовании их Богом, развито-

¹² Собрание творений преп. Иустина Поповича. Т. 1. М., 2004, сс. 165–166.

¹³ *Polemis I. Theophanes of Nicaea. His Life and Work.* Wien, 1996 (WBS, XX), p. 93 f.

го, главным образом, в 7-й «Амбигве к Иоанну»¹⁴. Действительно, соответствующие разделы труда Феофана представляют собой, в сущности, собрание цитат из св. Максима и комментариев к ним.

Феофан, как мы уже говорили, развивает учение о трех способах соединения праведных с Богом. Он разъясняет это во Втором слове. Первый уровень соответствует тому, что мы называем *естественной теологией*: «Прежде всего, каждый из них (праведных. — Д.М.) использует для этой цели собственную силу и действие, воспринятые изначально — при самом появлении на свет — от Создателя всяческих» (с. 218, 841–843). Второй уровень — *синергийный*. При его описании Феофан, похоже, имеет в виду учение Аквината о постижении верой (см. цитату чуть ниже): «Во-вторых, праведные соединяются с Богом в тот момент, когда благодать, озарив, преобразит их ум, представление и чувство, после чего человек мыслит, представляет и чувствует то, что в естественном состоянии недоступно ни мышлению, ни представлению, ни чувству: таковы таинства, явленные нам в откровении Спасителем и Его Духом через посредство богословов, а именно — единство и троичность Божества, цель Вочеловечения Сына Божия и подобные им... Их превышесущественный характер» никогда невозможно будет познать человеку (с. 218, 853–219, 862). «Но мы их видим и мыслим в свете веры... для любого из верующих они в какой-то степени одинаково открыты в свете благодати через посредство упомянутых чувственных символов» (с. 219, 865, 870–872). Речь идет о средней ступени богопознания, рассмотренной нами выше, когда на примере созерцания таких символов, как Св. Дары, любой верный, мало-помалу очищая свой ум и приобщаясь этим символам, может извлечь для себя более глубокое понимание основополагающих истин христианства (вспомним, не говоря уже о древних апологетах, пафос хотя бы первых страниц «Столпа и утверждения Истины» Флоренского, чтобы оценить, о чем идет речь¹⁵). Понимание это индивидуально и каждому открывается своей мерой. При этом благодать действует (об этом подробнее говорится в начале Второго слова) «... через посредство той из естественных сил, которую она находит

¹⁴ См. особенно: *S. Max. Conf. De amb. // PG 91, 1076BD.*

¹⁵ *Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Сочинения. Т. 1. М., 1990, с. 3 и сл.*

более склонной к усвоению и обнаружению даруемых ею благ...» (с. 219, 878–879). Так, очистившие чувство и представление от пристрастного отношения к видимым вещам «...испытали преобразование не только способности представления, представляя Его в виде света, пребывающего в их сердце, более того — в каждом члене их тела, но и каждого из чувств. Вот почему и Незримо-го очами они превышеестественным образом видели как свет...» (с. 220, 893–896). Ум и все силы таких людей неуклонно продвигаются к Божеству (с. 903–904), причем каждая сила (включая и ум) — «...в соответствии с собственным навыком и силой, то есть ум — мысленно, способность представления — с помощью представления, а чувство — благодаря чувственному восприятию, хотя то, что мыслится, представляется и оказывается доступным чувству, превосходит все эти силы» (с. 220, 916–920).

Такой способ взаимодействия наших сил с волей Божией соответствует классической *синергической модели*; как пишет сам Феофан, «...вот что представляет собой этот средний способ соединения с Богом, в чем-то смешанный и словно бы слагающийся из обоих начал, то есть из благодати и из нашей силы, причем первое из них действует, а второе подвергается указанному воздействию» (с. 220, 920–221, 923). Но и этот способ у некоторых подвижников оказывается преодоленным — и что же происходит затем?

Вот как Феофан описывает переход от среднего, «синергического» к высшему уровню богопознания — уровню *перихорезы*: «...на достижение премудрости и созерцания ум до сих пор обращал, с одной стороны, собственную силу и действие, с другой же — обладал благодатию Божественного Духа, которая выступала словно бы неким поводьрем, направляя и сопровождая ум. Теперь же, с прекращением всякого рода движения и силы, одну лишь сию благодать призывает он, чтобы достичь оно-го невыразимого и превышеестественного единства, которое исключительно по благодати Божией влечет за собой и преизобилие вышних почестей (ср. Флп 3, 14) — при условии, что человек затворит чувства и всякую способность познания, *предоставив действовать в себе одной лишь благодати, которая станет для него чем-то вроде души по отношению к телу, и сам окажется всецело преобразенным...*» (с. 210, 584–211, 592). Здесь описывается традиционная для исихазма практика затворения чувств, т.е. их самособирания и об-

ращения к себе¹⁶, а в качестве богословского объяснения этого феномена и того, что следует за ним, используется учение о перихорезе св. Максима (чуть ниже нам встретится и сам термин). Феофан хорошо усвоил уроки св. Максима, одно из ключевых мест которого он и цитирует чуть ниже:

Если всё разумное тварно, то оно пребывает в постоянном движении — как изначально, по естеству, ...так и следуя собственному выбору... для тех, кто движется, Целью движения выступает само это вечно сущее Благобытие — и это же Бытие, Которое есть Бог, является по отношению к ним Началом, и Подателем бытия; Он же дарует и благобытие, как Начало и Конец... Если мыслящее движется сообразно самому себе, то есть мысленно, то оно и не перестает мыслить; если же мыслит, то не перестает любить Предмет мысли; а если любит, то испытывает непрекращающийся восторг по отношению к Нему — как к Возлюбленному. Если испытывает восторг, то ясно, что и стремится к Нему; если стремится, то непрестанно прибавляет в силе движения; если же непрестанно прибавляет в движении, то не остановится до тех пор, пока совершенно не сольется с полнотой Возлюбленного и не будет охвачено Им во всей Его полноте... чтобы быть во всей своей полноте качественно определенным полнотой Определяющего... И пусть сказанное вас не смущает. Ибо не то я утверждаю, что свобода воли исчезнет, но, напротив, то, что она найдет для себя такое утверждение, которое по сути своей незыблемо и непреложно, то есть говорю о ее сознательном отходе от зла с той целью, чтобы мы возжелали обрести движение оттуда же, откуда происходит и бытие наше, подобно образу, который возвратился к своему Первообразу и оттиснутым на нем изображением, словно печатью, в совершенстве сочелся с Первообразом, более не пытаюсь, да будучи и не в силах двигаться в ином направлении... такой образ не может даже и желать вышеупомянутого, *исполнившись энергии Божией и, более того, став богом по бла-*

¹⁶ Ср., в частности, в Гомилии на Преображение св. Иоанна Дамаскина (PG 96, 561AB); в *Истории боголюбцев* блаж. Феодорита (*Theodoret. Hist. Rel. Graef.*); и др. Это учение составляет сердцевину духовно-аскетической практики современного афонского исихазма. См., например: «Для того, чтобы обрести в себе Христа, мы затворяем все двери воображения. Воображением ты открываешь двери сатане» (слова св. старца Харалампия Дионисиатского (1910–2000), ученика св. Иосифа Исихаста; цит. по: *Иосиф Дионисиатис*, мон. Наставник молитвы Иисусовой. Жизнеописание Старца Харалампия Дионисиатского. М., 2005, с. 204).

годати и в таковом иступлении из себя испытывая еще больший восторг. При этом природные свойства образа и сохраняются, и мыслятся — благодаря возобладавшей над ним благодати Св. Духа, благодаря которой и раскрывается, что в таковом образе действует один лишь Бог. Так что одна и едина во всем энергия у Бога и у тех, кто Его достоин, а вернее сказать — у одного Бога, Который всей Своей полнотой проникает во всех тех, кто Его достоин — так, как это подобает Его благости¹⁷.

Это и есть одно из наиболее полных и развернутых в святоотеческой литературе описаний третьей, высшей стадии пути — этапа мистического богословия, или *обожения*, комментирует Феофан. Понятно, почему оно называется таинственным: в смысле неизреченности и непередаваемости в полной мере испытанного там опыта (ср. 2 Кор 12, 4). Богословием же оно называется таинственным, ибо научает, что «...Бог познается сверхразумным образом посредством самого этого неведения» (с. 213б 680–681). И вновь Феофан затрагивает один из самых сокровенных нервов средневековой православной и католической теологии и мистики — учение о просвещенном неведении (*docta ignorantia*), в отстаивании которого едины Псевдо-Дионисий Ареопагит и Николай Кузанский, С.Л. Франк и Л.П. Карсавин, блаж. Августин и т.д.¹⁸. Достижение такого состояния достигают и обожения — «...и притом без всякого превращения естества» (с. 213, 683); это есть предел движения твари, достигнув которого, она спокойно почи- вает во Творце.

¹⁷ *S. Max. Conf. De amb. / PG 91, 1073 A — 1076 C.* Это одно из важнейших мест, раскрывающих святоотеческую сотериологию. Именно здесь нам раскрывается «активная пассивность» (термин В.М. Лурье) человеческой воли на последней стадии ее продвижения ко спасению, когда ей остается лишь смиренно принимать в себя волю Божию и не желать чего-либо иного. Ей. Разумеется, все нюансы этого состояния не передать словами; для нас сейчас важна лишь полная и безоговорочная рецепция этого учения со стороны Феофана.

¹⁸ См., в частности: *Лосский В.Н.* Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина / *Он же.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996, с. 134, прим. 43; *О Божественных именах, 7.3 / Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002, сс. 464–465 (цит. у Феофана: с. 211, 596–600); *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Сочинения. М., 1990, сс. 181–559 (с эпиграфом из Николая Кузанского), с. 309–316 (гл. 4.3. Умудренное неведение как антиномистическое познание); и др.

Восхождение к состоянию обожения начинается для праведных уже в настоящем веке и будет длиться до Второго Пришествия (последнему Феофан посвящает Пятое слово). Из Паламы и некоторых других авторов-исихастов мы знаем, что в земной жизни святые достигают обожения души, тогда как обожение тела достижимо лишь в будущем веке¹⁹, и связано это именно с тем, что Бог будет единственным действующим как в душе, так и в теле (после его претворения в духовное). «Это действие, то есть становление Бога и твари чем-то единым благодаря оному невыразимому соединению (подобно тому, как и душа с телом едины, не обладая тождеством по сущности), завершится при Втором Его Пришествии во славе, — пишет Феофан, — когда... полностью прекратится природная деятельность нашего естества..., тогда как действовать в естестве, как членами лишь и орудиями пользуясь душой, а через нее — и телом, будет Сам Бог, и притом непрестанно. Ведь именно так — в результате полного проникновения (*перихорезы*) Бога в человеческое естество — это последнее воспримет совершенное единство с Богом и тогда уже пребудет свободным от всякого превращения и перемены» (с. 214, 696–706). «Ведь блаженство святых, — развивает он эту же тему в Пятом слове, — заключается не только в том, что они вообще видят славу Божию, но, прежде всего, в том, что они становятся сообразными ей и претерпевают соответствующее изменение, а затем претворяются в нее и качественно определяются ею, — что и есть, и называется обожением» (с. 288, 77–80).

Итак, перихореза связывается св. Максимом и нашим автором с эсхатологическим «завершением веков», Вторым Пришествием и наступлением «новой твари» (Откр 21, 1); те ступени обожения, которые можно достичь на земле, служат лишь подмостками к этой центральной составляющей обожения. Очевидно, можно говорить о достижении этого состояния и преуспевании в нем как о постепенном сокращении синергии и *стяжании перихорезы* (по образцу ап. Павла: Гал 2, 20). Тогда *конечную цель исихастской жизни можно так и определить — стяжание перихорезы через непрестанный труд по обожению души и тела*. Перихореза

¹⁹ См., например: *Sinkewicz R.E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток, 1/7 (1999): 389.*

выступает эсхатологическим идеалом-реальностью — состоянием богопрославленности праведных в новом веке и тем конечным пунктом и венцом развития, о котором, по мысли авторов-исихастов, следует думать всякому христианину.

Разумеется, в своем истолковании перихорезы Феофан не был одинок. Когда речь идет о влиянии такого автора, как св. Максим, хронологическое расстояние от которого до нашего автора составляет 700 лет, всегда следует задаваться вопросом о том, сквозь призму какой традиции прочитывается этот «отдаленный» (по времени, не по идеям) автор. Так вот, в случае Феофана ответ на этот вопрос ясен: сквозь призму традиции афонского исихазма 30–40-х гг. XIV в., т.е. поколения учителей Феофана. Состояние перихорезы раскрывается в *Святогорском Томосе*, составленном Паламой от лица всех представителей афонского монашества в 1341 г. специально для состоявшегося в том же году собора под председательством Андроника III (имеется в виду собор 10 июня). Здесь говорится со ссылкой на св. Максима: «Благодать же доводит оное неизреченное единение (с Богом. — *Д.М.*) до завершения. Ибо с ее помощью Бог всецело проникает (περιχωρεῖ) в достойных во всей полноте их состава, и сами святые во всей полноте своего состава всецело проникают (περιχωροεοῦσι) во всего Бога, целиком Самого Бога воспринимая»²⁰. Язык и смысл этой фразы — сознательно «максимовские». Это означает, что Церковь во все века, начиная со времени Шестого Вселенского Собора (680–681) смотрела на св. Максима как на глашатая и выразителя содержимой Ею истины. Так смотрел на него и Феофан. Его прочтение отвечало интересам Церкви в целом, а его позиция в этом вопросе была строго церковной.

Остается добавить, что эсхатологический идеал перихорезы, впервые развернутый и раскрытый в христианской мысли св. Максимом, в трудах богословов палеологовской эпохи впервые, похоже, столь обстоятельным образом был раскрыт Феофаном (это утверждение, впрочем, может устареть по мере того, как будет возрастать наше знакомство с творениями — порой неизданными — других богословов той поры). В любом случае,

²⁰ Tomus agioreticus / PG 150, 1229D. Cf.: PG 91, 1076CD (7-я «Амбигва» св. Максима).

однако, представляется, что роль Феофана в раскрытии этого конечного состояния обоженной твари — одна из основных в паламитской традиции.

С состояниями обожения и перихорезы тесно связано и еще одно эсхатологическое (а также пред-эсхатологическое, т.е. относящееся к предвкушению конечного состояния спасения и блаженства в настоящей жизни) состояние — *исступление*, или *экстаз* (в смысле *благодатного самопревосхождения*, по С. Хоружему²¹). Само слово означает превосхождение тварью собственных пределов, выход из себя в сверхрациональном мистическом порыве — и устремление к Богу. Мы помним высказывание св. Максима о том, что в состоянии перихорезы тварь не исступает из своих свойств, потому что она вообще уже не движется — сила Божия ее обнимает и воссоздает заново, «перековывает», как порой выражались христианские мыслители. Значит, экстаз — состояние вспомогательное, предварительное, именно пред-, а не актуально-эсхатологическое? Анализ Феофаном состояния апостолов на Фаворе, похоже, движет нашу мысль в этом направлении.

Единство со светом Фаворским даруется Богом тем, кто «...обогатился умом ангельским» (с. 215, 748). Именно такого единства удостоились апостолы на Фаворе, утверждает Феофан со ссылкой на Слово на Преображение св. Андрея Критского (с. 215, 749–216, 770)²². Значит, ум их находился на средней стадии — ангельского, но не божественного созерцания (в смысле, как сказали бы схоласты, *modo angelico*). Кроме того, Феофан говорит, что апостолы причаствовали лишь неизреченному наслаждению от союза с Богом, «...тогда как от постижения происходящего с ними» были «предельно далеки» (с. 216, 776–777). Феофан ссылается в подтверждение своей точки зрения на Девятый вопросоответ к Фалассию св. Максима, где речь идет о взаимном согласовании 1 Ин 3, 2 и 1 Кор 2, 10. Прочитируем важное для нас начало этого текста:

Святой... Иоанн говорит, что он не знает образ будущего обожения тех, которые стали здесь чадами Божиими через

²¹ Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995, с. 100, прим. 154.

²² Цитируется: PG 97, 949CD, 953BC.

совершение добродетелей по вере, потому что не явилась еще видимо самосушная наличность будущих благ... Святой же апостол Павел говорит о том, что по откровению он постиг божественную цель относительно будущих благ, но не говорит о том, что познал сам образ обожения, соответствующий этой божественной цели²³.

И. Полемис, однако, нашел параллель к этому месту в греческом переводе Кидонисом «Суммы против язычников» Аквината, где также идет речь о трех способах соединения человека с Богом. «Второй способ — постольку, поскольку Божественная Истина, превосходящая человеческий ум, снисходит к нам в откровении... Третий же способ — тот, которым человеческий ум возводится к тому, чтобы мыслить открываемое сейчас верою...»²⁴ Здесь явно противопоставление второго и третьего способов по признаку сознательности/несознательности, и это противопоставление, действительно, значимо и для Феофана, «работает» и в его системе. Возможно, на это свое заимствование у Аквината в пылу идейной борьбы эпохи Исихастских споров он предпочитал не указывать по вполне понятным причинам (хотя это и не было общим правилом, томизм для многих представителей строго православных кругов начинал ассоциироваться с латинством и антиисихазмом). «...Апостолы, — обобщает Феофан, — были неизреченным и недоступным для мышления образом удостоены описанного соединения с Богом и наслаждения; но, *продолжая оставаться смертными*, еще не достигли указанного совершенства. Напротив, души их и тела продолжали естественным образом осуществлять свойственные тем и другим действия. То же самое происходило и в момент соединения, однако превышеестественным образом, когда их ум, представление и чувство были преобразены пришествием неведомо Познаваемого» (с. 218, 826–832). А поскольку апостолы служат образцом для всякого христианина, постольку то, что происходило с ними, обладает общеантропологическим значением. Все это, по мысли Феофана, еще раз подчеркивает различие между экстазом и перихорезой: *в бессмер-*

²³ S. Max. Conf. Ad Thal. 9 // PG 90, 285B; Творения преп. Максима Исповедника. Т. 2. М., 1993, с. 41 = с. 219, 790–798.

²⁴ Сумма против язычников. 4.1 / Пер. Дмитрия Кидониса // Vatic. graecus 615, f. 254^v. Цит. по: Polemis I. Theophanes of Nicaea, p. 93.

тном состоянии конечного торжества праведных никакой экстаз не возможен за ненадобностью, ибо перихореза осуществляется без экстаза; здесь же, на земле, такой экстаз, которого избранные из апостолов удостоились на Фаворе, выполнял особую роль, будучи предвкушением того самого грядущего состояния. И именно в силу различия этих состояний вопрос ап. Петра (Мф 17, 4) был неуместен. Никто, похоже, столь подробно не разъяснил этого до Феофана, и в этом видится его несомненная заслуга.

Настала, однако, пора рассмотреть и третий, высший способ соединения с Богом. Мы уже рассмотрели его в основных чертах; это, по словам Феофана, такое богопознание, при котором «...прекращается всякое наше природное действие и действует один лишь Утешитель; тогда... человек... обогащает свой ум и око Самим Утешителем, Который ведает Божие, как и дух человека — человеческое (1 Кор 2, 9–12); дела же Божии суть благо, уготованное святым» (с. 221, 923–929). Это будет совершенное единство, при котором Утешитель заменит святым «...душу и ум, так что с Его помощью они станут видеть Бога, как Он есть...» (стр. 936–937). В этих словах выражен тот идеал боговидения, к которому всегда стремилась греческая патристика и от которого постепенно отходила вся линия западной теологии и философии, начиная с Блаж. Августина и его трактата *О Троице*²⁵. Нетрудно видеть глубокую и органичную преемственность теории Феофана с учением св. Максима Исповедника о перихорезе, которое и послужило настоящим фундаментом его мысли. В стилистике Максима и со ссылкой на него выдержано центральное описание этого феномена и у Феофана:

...Дух Святой, сочетавшись в оный час со святыми по образу соединения души с телом и в результате такового обожения соделав их богами, так что они выступают из своих природных свойств благодаря возобладавшей над ними благодати Духа и познают одну и в высшей степени единую энергию Бога и тех, кто Его достоин, а точнее — одного Бога, всецело и благолепным образом проникшего во всех достойных Его, сможет уделить им

²⁵ Как известно, во второй и третьей книгах этого трактата Августин обосновывает мысль о том, что непосредственное боговидение невозможно и что даже скрижали Закона на Синае были даны Моисею через ангельское посредство (см.: *Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан*. Краснодар, 2004, сс. 53–99). Мы еще вернемся к этому различию.

ведение Себя Самого в той же мере, в какой наши ум и душа способны передать знание о себе сопряженному с ними телу — раз известно, по словам божественного Максима, что *едина энергия у Бога и тех, кто Его достоин* (курсив наш. — Д.М.) (с. 221, 940–949).

Мы помним, что, по св. Максиму, природные свойства образа «и сохраняются, и мыслятся» — однако здесь нет противоречия, потому что, согласно обоим авторам — учителю и ученику, они «и сохраняются, и мыслятся» не собственной силой, а благодатию; принимают иное, новое начало бытия, рожденное в вечности — преображенную телесность, душевность и духовность. Ближайшая параллель здесь — сверхъестественное рождение человечества Христова: все свойства нашего естества ему присущи, но сверхъестественным образом; об этом же учил и св. Максим. Такое положение характерно для физической теории обожения с ее принципом *tantum — quantum*, который можно сформулировать так: мы можем настолько же стать богами, насколько Господь стал человеком. Реальность этой тайны Феофан и обосновывает в своих Словах.

Эта идея не имеет ничего общего с пресловутым и традиционно ругаемым у православных западным юрицизмом (т.е. представлением всей истории спасения нашего рода в терминах выкупа, воздаяния Богу-Отцу, удовлетворения Его праведного гнева и т.п.). Спасение и обожение есть плод любви Бога к Своему созданию и обнаружение Его исконной благости: «...обожение — это не воздаяние святым за праведные дела, а обнаружение полноты благ Сотворшего всяческая, Который сотворит ревнителей этих благ тем по усыновлению, чем, как откроется, Сам Он является по естеству, в соответствии с определенными логосами, каковые ведет во всей полноте только Он...» (с. 222, 977–981). В этих словах воспроизводится знаменитая формула св. Максима касательно цели обожения — «стать по причастию (= усыновлению. — Д.М.) всем тем, чем Бог является по естеству»²⁶. Это причастие, напо-

²⁶ S. Max. Conf. De amb. / PG 91, 1308B. Воспроизводится у многих авторов; например, Григорием Паламой (PG 150, 944C), патриархом Нилом «Расширенным энкомии св. Григорию Паламе» (PG 151, 667A) и др. Отмечено в следующих работах: *Contos L.C. The essence — energies structure of Saint Gregory Palamas with a brief examination of its patristic foundation // GOTR 12*

ним еще раз, совершается на энергийно-благодатной основе: «Обожение, — пишет С. Хоружий, — глубоко христоцентричный процесс, его непосредственное содержание есть восхождение к соединению со Христом в Духе, путем стяжания благодати...»²⁷.

Отсюда вытекают важные следствия как для онтологии и сотериологии, так и для теории познания. Ведь в ходе перихорезы будет совершаться взаимообмен знаниями между Богом и святыми, точнее, сообщение Богом тех знаний, что объемлет собою Его премудрость, святым в виде некоего опытного переживания (с. 222, 963–968, где употребляется и само слово *περιχώρησις*). И это слово, и само понимание перихорезы Феофан берет у св. Максима. Прямо продолжая мысль последнего, развитую в Девятом из «Вопросоответов к Фалассию», Феофан говорит, что *способ обожения святые постигнут на опыте благодаря перихорезе: «Итак, вот этот-то способ, то есть то, каким образом естественная и нетварная обоживающая сила, премудрость и благодать Божия соединится со святыми настолько, что станет единой энергией Бога и людей и — как следствие — сойдется воедино без какого-либо превращения естества (очередное предостережение против оригинализма, как и у Максима. — Д.М.) то, что далеко отстоит друг от друга по естеству, святые и постигнут тогда, когда испытают на опыте»* (с. 222, 970–976).

Если вдуматься, то из этого следует еще один важный вывод — и именно в этом русле идут рассуждения как самого Феофана, так и его моделируемых в трактате противников-антипаламитов. Ведь если будет познан способ обожения, а обожение совершается путем совершенного проникновения Бога в личности праведных, то (именно так строят свой ложный силлогизм антипаламиты) Бог будет познан, и притом совершенным образом. Для христианской же философии, основанной на паламизме, ясно, что, как и отмечает Феофан, Бог действительно будет совершенным образом познан, но лишь по энергии (оставаясь непостижимым по сущности; с. 223.993–995). Вопреки антипа-

(1967–1968), 294, п. 77; Макаров Д.И. Антропология и космология... с. 276, прим. 3.

²⁷ Хоружий С.С. Богословие соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богومудрия // Христианская мысль, 2 (2005), 35.

ламитам, силлогизм Феофана, который нетрудно вычленил из текста его рассуждений, выглядит таким образом:

*знание есть причастие (см. ранее);
святые становятся причастными энергии Божией;
Бог будет постижим по Своей энергии.*

«...Его энергия, — свидетельствует Феофан, — во всей своей полноте объём обоженных в ходе взаимопроникновения (*перихорезы*) (*κατὰ περιχώρησιν*), будет в совершенстве постигнута ими» (с. 223, 1003–1004). Представление о том, как это будет происходить, Феофан заимствует, опять же, у св. Максима и говорит, опираясь на него: «...в ходе исхождения (*τὴν πρόοδον*) Божия к нам и нашего восхождения к Богу сам порядок ведения и премудрости сменится на противоположный, поскольку святые смогут познать премудрость Божию, первообразную по отношению ко всем сущим, отталкиваясь уже не от частных и единичных логосов сущего (как это происходит при обычном рациональном познании. — *Д.М.*), ...но, напротив, с помощью сей премудрости Божией постигнут по сущности и ее подобия (т.е. твари. — *Д.М.*)» (с. 223, 1015–1019)²⁸. Понятие «исхождения» является одним из центральных в системе Ареопагита (см., например, *О Божественных именах*, гл. 5.9); как гласит схолия к указанному месту, «о Ее (т.е. сущности Божией. — *Д.М.*) выступлении вовне он говорит не только как о Ее созерцании Самой Себя, но и как о Ее разлитии, движении и создании Ею сущего»²⁹. Именно такой многомерный смысл этого понятия и был усвоен христианской традицией — смысл, как видим, и онтологический, и в неменьшей степени гносеологический.

Разговор переходит от энергии к Самой Сущности Божией. Для Феофана из указанного положения следует один важный вывод: раз только в Боге сущность и мышление совпадают (но это, между прочим, не значит, что сущность исчерпывается мышлением — вот это-то как раз и было бы ересью, эпигонством евно-

²⁸ Ср.: *Св. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3.22 / Творения... Т. 1, с. 123 = с. 224, 1029–1031. Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 7.2 / Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования, сс. 458–459.

²⁹ *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования, сс. 432–433. Схолия 42.

мианства, но подобных утверждений никто из паламитов, разумеется, не произносил), то ведать Бога по сущности может только Бог. Только Бог обладает полным познанием Самого Себя и всего созданного Им — и это первейший догмат Библии и всей христианской традиции (см. с. 224, 1049–1052). При этом Феофан снова ссылается на св. Максима (там же), так что версия с Аквинатом вообще, похоже, может отпасть за ненадобностью... Ничто не заставляет нас видеть в Феофане особого апологета Фомы Аквинского в данном вопросе. Ссылаясь на Ареопагита (*О Божественных именах*, 7³⁰), он окончательно разъясняет уже прозвучавшую у него мысль о двух порядках познания — Божественном, прямым (от Причины — Первообраза, т.е. Премудрости Божией — к следствиям) и человеческом, обратном (от следствий — к Первопричине) (с. 224, 1052–225, 1058). *Святые же в состоянии перихорезы меняют порядок познания на прямой, познавая все с помощью первообразной Премудрости Божией* (имя Премудрости Феофан явным образом прикладывает к энергии: «Его действующая сила и Премудрость» (с. 224, 1052–1053)). Со ссылкой на 60-й из «Вопросоответов к Фалассию» св. Максима³¹ Феофан утверждает: «... в ту пору и святые воспримут ведение по сущности самих себя и друг друга, более того — всего сущего, с помощью сей первообразной Премудрости единообразно ведая различное, а единым Логосом, подобно Богу, — многочисленные логосы сущих, поскольку *единой станет энергия Бога и тех, кто Его достоин...*» (с. 225, 1072–1076). *Перихореза совершается на энергийной основе, путем проникновения в душу и тело праведных освящающей энергии Божией*. Вот одна из центральных аксиом православной сотериологии, столь долго (тысячу лет со времен Каппадокийского синтеза четвертого века) ожидавшая своего раскрытия.

В заключении Второго слова, порядку рассуждения которого мы следовали в общих чертах, Феофан возвращается к вопросу о боговидении апостолов на Фаворе и вновь подчеркивает, что оно принадлежало ко второму — центральному, или «синергийному» — способу богопознания (с. 226, 1089–1090). При этом

³⁰ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования, сс. 456–459. Примечательно, что на это же место (7.2) ссылался и Прохор Кидонис (PG 151, 1233A).

³¹ S. Max. Conf. Ad Thal. 60 / PG 90, 624 D — 625 A = с. 225, 1077–1086.

апостолам было открыто Отцом, что «...Преобразившийся есть Единородный Сын Божий» (с. 226, 1093). Ум и чувство апостолов достоверно воспринимали Бога благодаря Его присутствию в них (при этом чувство воспринимало Его как свет) (с. 226, 1107–1113). Феофан опирается на псевдомакариевскую традицию именованния Бога ипостасным Светом³². Это значит, что он примыкает к той же традиции, что и св. Григорий Палама³³. Принадлежность к этой традиции тем самым можно экстраполировать и на св. Филофея, чьи догматические труды еще не очень-то прочитаны (ответить на вопрос о сходствах и различиях между полемическими трудами Филофея и настоящими словами Феофана — актуальная задача поздневизантийской патрологии). Примыкая в плане логико-категориального обоснования исихастской мистики к традиции антилатинской полемики свв. Григория Кипрского и Григория Паламы (это — тема для дальнейших изысканий), в аспекте учения об обожении и Фаворском Свете св. Феофан выступает как один из самых верных наследников богословского гения св. Максима Исповедника. То, о чем у св. Максима говорится сжато и загадочно, Феофан разъясняет более подробно, помещая понятие перихорезы в центр своей богословско-антропологической системы. Тем самым мысленным взором христиан более глубинным образом открывается главная тайна христианской жизни во Св. Троице: тайна спасения. Феофан был не только тайнозрителем, но и певцом этой тайны.



³² S. Mac. Aeg. De libertate mentis, 22–23 / PG 34, 956 D = с. 226, 1116.

³³ См.: Rigo A. L'epistola ai monaci (e l'epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario // Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano, Roma, 3 (1983), 197–215; Staats R. Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre // Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995 / Hrsg. K. Fitschen, R. Staats. (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 30). Wiesbaden, 1997, S. 18; и др.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСИХАЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РОССИИ*

Известно, что движение исихазма, особый подъем которого пришелся в Византии на времена правления Палеологов¹, обладало настолько широким радиусом действия, что оно получило распространение в славянских странах и сыграло в них значительную роль, создав приток обновляющих духовных сил². Но кроме строго духовного аспекта исихазма, следует учитывать и заложенные в нем творческие возможности, которые способствовали формированию своеобразного и оригинального восприятия мира и истории, что повлияло в целом на церковную и политическую жизнь. Это своеобразие, которым было отмечено движение

* А.-А. Ταχιάος. Ἡ ἐπιδράση τοῦ Βυζαντινοῦ Ἰσυχασμοῦ ἐπὶ τὴν Ρωσίδα. Пер. с греч. Фёдора Калинина.

¹ Относительно исихастского движения и посвященной ему библиографии см. D. Stiernon. Bulletin sur le Palamisme // Revue des Études Byzantines, 30 (1972), 231–341, и И.П. Медведев. Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. // Античная древность и средние века, 10 (1973), 270–275. [Более современным и несравненно более полным опытом библиографии исихазма является издание: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М., 2004. — Прим. ред.]

² Полезными пособиями для изучения вопроса о распространении исихазма в странах Восточной Европы являются исследования Г. М. Прохорова: Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от Исихастских споров до Куликовской битвы) // Доклады Отделения Этнографии. Вып. 2. Доклады 1962–1965 гг. Ленинград, 1966, сс. 81–110; Он же. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 23 (1968), 86–108; И. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Там же, 28 (1974), 291–305; А.-Е. Тахиаос. Исихазм у доба кнеза Лазара // О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу, 1971. Београд, 1975, 93–103. См. также D. Obolensky. Late Byzantine Culture and the Slavs; A Study in Acculturation. Athens, 1976 (=XVe Congrès Internationale d'études byzantines. IV. Pensée, Philosophie, Histoire des idées. 2. Rayonnement de la culture et de la civilisation byzantine après 1204. Athenes, 1976).

исихазма, в основном проявилось в XIV в., в то время как исихазм в узком смысле этого понятия сводится к образу духовной жизни монахов и мирян, тесно связанному с призыванием имени Иисуса во время «умной молитвы», а также с техническими приемами ее совершения³, восходившим к более древним временам и отражавшим непрерывную преемственность, которая строго выдерживалась в духовной жизни Православной Церкви.

Проявления влияния исихазма в южнославянских странах в эпоху Палеологов являются несомненной исторической реальностью, и исследования в этой области достигли немалых успехов⁴. Неопровержимым фактом является и то, что в эпоху Палеологов проявления влияния исихазма наблюдались также в России, хотя в нашем случае этот вопрос не станет предметом специального и сколько-нибудь исчерпывающего изыскания,

³ Из множества публикаций, посвященных способу совершения умной молитвы и ее распространению в различные эпохи и в различных кругах, наиболее достойными внимания являются следующие: *I. Hausherr*. La méthode de l'oraison hésychaste. Rome, 1927 (=Orientalia Christiana IX); *Он же*. Note sur l'invention de la méthode hésychaste // *Orientalia Christiana*, 20 (1930), 179–182; *Он же*. L'hésychasme: étude de spiritualité // *Orientalia Christiana periodica*, 22 (1956), 5–40, 274–285; *Он же*. Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960 (=Orientalia Christiana Analecta 157); *Un Moine de l'Église d'Orient*, La Prière de Jesus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave. Chevetogne, 1951; *M. Jugie*. Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes // *Échos d'Orient*, 30 (1931), 179–185; *G. Wunderle*. Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. Würzburg, 1947; *E. Behr-Sigel*. La prière à Jésus, ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe // *Dieu vivant*, 8 (1947), 69–94; *M. Marx*. Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature. Rome, 1946; *B. Krivocheine*. Date du texte traditionnel de la 'Prière de Jésus' // *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, Paris, 7–8 (1951), 55–59; *B. Schulze*. Untersuchungen über des Jesus-Gebet // *Orientalia Christiana Periodica*, 18 (1952), 319–353; *H. de B.* La prière du coeur // *Messenger de l'Éxarchat*, 4 (1953), 13–40; *W. Nolle*. Hesychasmus und Yoga // *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), 95–103; *L. Regnault*. La prière continue 'monologistos' dans la littérature apophtegmatique // *Irénikon*, 47 (1974), 467–493; *K. T. Ware*. 'Pray without ceasing'. The Ideal of continual Prayer in Eastern Monasticism // *Eastern Churches Review*, 2 (1969), 353–361; *Он же*. The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai // *Ibid.*, 4 (1972), 3–2; *M. van Parys*. La Liturgie du Coeur selon saint Grégoire le Sinaïte // *Irénikon*, 51 (1978), 312–337.

⁴ Общий характер распространения исихазма в Болгарии и Сербии этой эпохи описывается в статье: *A.-E. Tachiaos*. Le mouvement hésychaste pendant les dernières décennies du XIVe siècle // *Κληρονομία*, 6 (1974), 113–132.

проводимого с необходимой для этого систематичностью. Отметим, что до сих пор не была выработана четкая методика, на которую следовало бы опираться при исследовании этой темы, и именно этот момент мы предполагаем особо затронуть впоследствии. Обычно исследователи русской духовности относят редкие проявления влияния исихазма в России к XV в. и связывают их с жизнью и учением знаменитого подвижника и учителя духовного делания святого Нила Сорского (1433–1508)⁵. Исследователи русской духовной истории обнаруживают следы исихастского влияния в духовной политике России уже начиная с XIV в.⁶ Общая картина стоящей перед нами задачи существенно прояснилась бы, если бы мы установили, в каких именно областях человеческой деятельности следует искать следы подобного влияния. Нам представляется, что с методологической точки зрения целесообразно было бы сосредоточить внимание на трех базовых моментах: во-первых, речь идет о правильной географической и хронологической локализации текстов русского происхождения, в которых имеются недвусмысленные упоминания о специфике исихастской духовности; во-вторых, речь идет о жизнеописаниях и житиях монахов и святых, а в-третьих, следует учитывать присутствие внутри культурного пространства России тех византийских текстов, переведенных на славянский язык, которые были в ходу у русских и в которых содержались свидетельства об исихастской модели духовности. К этим трем факторам следует добавить и прямые контакты русского мира с исихастами, проживавшими

⁵ См. капитальное исследование о Ниле Сорском Фэри фон Лилиенфельд: *F. von Liliensfeld. Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland* Ivans III. Berlin, 1963, а также и другие ее исследования. Она, однако, незнакома с трудом: *G. A. Maloney. Russian Hesychasm: The Spirituality of Nil Sorskij. The Hague and Paris, 1973.* Между тем, в последнем труде начало практики «однотишной» молитвы в России отнесено к XIV в. и ставится, в первую очередь, в связь с учением Григория Паламы (см. стр. 113–136 названного труда), причем автором совершенно игнорируется «Поучение» Мономаха. [Указанная часть труда Дж. Мэлони публикуется в нашем выпуске в русск. переводе. — *Прим. ред.*]

⁶ См. *A.-A. Ταχιάος. Ἐπιδράσεις τοῦ Ἰσυχασμοῦ εἰς ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ρωσίᾳ. 1328–1406. Θεσσαλονίκη, 1962. J. Meyendorff. Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge, University Press, 1981, pp. 145–225.*

в Византии и южнославянских странах, а также связь русских с существовавшими центрами исихазма.

Трудно с точностью определить, когда именно исихастская духовность была перенесена на русскую почву. В любом случае, несомненные данные, говорящие о том, что семена исихастской духовности были посеяны в России, фиксируются намного раньше XIV века. Уже в XII в. русский мирянин, а именно князь Владимир Мономах (1053—1125) в знаменитом *Поучении* приводит образец исихастской молитвы, обращаясь к своим детям со следующими советами: «Если Бог смягчит сердце, пролейте слезы о грехах ваших, говоря: “Как блудницу, разбойника, мытаря, так и нас, грешных, помилуй”. И в церкви то делайте, и ложась. Не пропускайте ни одной ночи, — если можете, поклонитесь до земли; если вам занеможется, то трижды. Не забывайте этого. Не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает диавола, и что нагрешит за день, то этим избавляется. Если и на коне едучи не будет у вас никакого дела, и если других молитв не умеете сказать, то “Господи помилуй” взывайте беспрестанно втайне, ибо эта молитва всех лучше, нежели думать безлепицу, езда»⁷. Мономах, конечно, не дает более пространных указаний на способ совершения этой молитвы, которые напомнили бы нам содержание какого-либо из множества известных в монашеских кругах той эпохи пособий-руководств по совершению исихастской молитвы, но в его советах заключена суть этой молитвы, которая как раз и сводится к призыванию Божественного Имени.

Разумеется, затруднительным представляется связать случай Мономаха с какой-либо конкретной нитью исихастского влияния на Россию в XII веке. Но вместе с тем, этот феномен не следует рассматривать как нечто случайное, давшее о себе знать на русской почве в отрыве от сколько-нибудь непосредственной связи с византийским миром. Корни Мономаха по материнской линии были византийскими, ибо мать его являлась сестрой императора Константина Мономаха, и у нас есть основания предположить, что сам он знал греческий язык, а потому, используя византийские

⁷ Повесть временных лет. Ч. I. Текст и перевод. М.-Л., 1950, сс. 156—157. См. Памятники литературы древней Руси. I. Начало русской литературы, XI — начало XII века. М., 1978, сс. 398—399.

источники в своем *Поучении*⁸, он опирался не на их переводы на славянский язык, но читал их в оригинале⁹ и сам перелагал их на свой родной язык. Не следует также забывать о том, что киевское государство поддерживало контакты со Святой Горой, где прожил некоторое время знаменитый русский подвижник Антоний, ставший впоследствии основателем Киево-Печерской Лавры¹⁰. Когда Антоний вернулся со Святой Горы в Киев, он сначала избрал для себя путь пустынножительства, и только в дальнейшем основал вышеупомянутый монастырь. Весьма вероятно, что именно он перенес на русскую почву «одностишную» (μονολογιστος) молитву, которая была в употреблении у святогорцев. Вышеприведенный отрывок из *Поучения* Мономаха содержит в себе, конечно, в первую очередь, общие места византийской аскетике и мистических трактатов, однако краткая молитва «Господи помилуй», побуждение к тому, чтобы «призывать» и такие слова, имеющие терминологическую окраску, как «беспрестанно», «втайне» («а Господи помилуй зовете беспреستاني, втайне») недвусмысленно свидетельствуют о знакомстве автора «Поучения» с устоявшейся исихастской терминологией и в целом с распространенным в рамках исихазма словоупотреблением.

В монашеских кругах России времен Киевского государства (988–1237) главным образом, преобладали те направления аскетике и духовной жизни, которые имели сугубо практическую

⁸ Относительно этих источников см. *С. Протопопов*. Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизнь на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1847, февраль, часть 171, сс. 231–292; *А.С. Орлов*. Владимир Мономах. М.-Л., 1947, сс. 108–125; *L. Müller*. Die Exzerpte aus einer asketischen Rede Basilius des Grossen im «Ρουθένιe» des Vladimir Monomach // *RussiaMedievalis*, 1 (1973), 30–48; *Он же*. Noch einmal zu Vladimir Monomachs Zitat aus einer asketischen Rede Basilius des Grossen // *Ibid*, 4 (1979), 16–24.

⁹ *A. Vaillant*. Une source grecque de Vladimir Monomaque // *Byzantinoslavica*, 10 (1949), 11–15.

¹⁰ Сведения об Антонии содержатся в «Киево-Печерском Патерике». См.: Киевско-Печерський Патерик / Д. И. Абрамович. Київ, 1930, сс. 16–18. Англ. пер.: *The Paterik of the Kievan Caves Monastery* / Translated by Muriel Nierpel. Cambridge, Mass., 1989, pp. 20–22. О связях России со Святой Горой: *А.-А. Ταχιάος*. Αί μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχέσεις τῆς Ρωσίας μέχρι τοῦ 14^{ου} αἰῶνος / Ἀθωνική Πολιτεία. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη, 1963, σσ. 491–508.

направленность. В основе этой исторической данности лежит в первую очередь тот факт, что еще не был заложен достаточно солидный богословский фундамент, который обеспечил бы дальнейшее развитие этой жизни уже в теоретических измерениях¹¹, в рамках которых вероучительное ядро исихастской духовности могло бы, с большой долей вероятности, стать предметом освоения и обсуждения, будучи взято на вооружение в качестве апробированного авторитетом Церкви православного учения о духовной жизни. Но раньше, чем мог осуществиться закономерный процесс перехода русской духовности из практической фазы в более высокую, теоретическую фазу, Киевское государство было уничтожено татаро-монголами, что произошло в 1240 г. И именно вследствие завоевания России в течение длительного периода оказались пресеченными все контакты русских земель с Константинополем и Святой Горой. Данное обстоятельство предопределило то, что культурные и духовные ценности, носителями которых являлись названные центры, становились доступными для русских земель с существенным опозданием. В конце концов, эти связи восстанавливаются в достаточно репрезентативном объеме в XIV в., т.е. в эпоху Палеологов; однако за истекший промежуточный период наметилась следующая четкая закономерность: любые воздействия византийской культуры на Россию перестают быть прямыми и приобретают косвенный характер, пропускаясь через фильтр южнославянского и, в первую очередь, болгарского посредничества, подвергающего их переработке и даже искажениям. Тем самым, Россия испытывает воздействие не столько со стороны Византии, сколько со стороны южнославянских государств. Так начинается для России эпоха южнославянского влия-

¹¹ О монашестве и аскетической письменности Киевского периода см.: *I. Smolitsch*. Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917. Würzburg, 1953, SS. 61–78; *G. Podskalsky*. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982, SS. 145–170. В это время только начала развиваться и формироваться русская богословская и вообще церковная терминология, а потому у исследователей возникают немалые сложности в связи со смысловой идентификацией церковных терминов. См. об этом: *F. J. Thomson*. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the 10th to 13th Centuries and Its Implications for Russian Culture // *Slavica Gandensia*, 5 (1978), 107–139.

ния, которая продлится со времени основания Второго Болгарского Государства (1185) приблизительно до середины XV в.¹²

Что же касается текстов русского происхождения, в которых есть упоминание о молитвенном правиле святогорских монахов-исихастов, то, кроме вышеупомянутого *Поучения* Мономаха, следует обратить внимание еще на один текст, являющийся, судя по всему, достоянием русской письменности эпохи Палеологов. Речь идет о послании русского архимандрита Досифея из Крестовоздвиженского пещерного монастыря, находившегося в Нижнем Новгороде, с которым он обратился к Пахомию, настоятелю Спасо-Прилуцкой обители, приписанной к Вологодской епархии¹³. В этом послании содержатся рассуждения о молитвенном уставе, которому следуют подвижники на Святой Горе. Досифей говорит о святогорских подвижниках следующее: «... одни братья живут в уединенных кельях, исполняя свое правило с начала своего вступления на путь подвижничества и до конца дней жизни своей. Но кроме того, ежеминутно, сидят ли они, или ходят, или лежат, или занимаются рукоделием, они непрестанно повторяют и языком своим, и дыханием сердца своего: “Господи Иисусе Христе”. А старцем предписано, чтобы они еще больше времени каждодневно посвящали Молитве Иисусовой и трезвению ума»¹⁴. Еще точно не установлено, к какой эпохе принадле-

¹² Проблемы, связанные с южно-славянским посредничеством, исчерпывающим образом отражены в работе: *I. Talev. Some Problems of the Second South Slavic Influence in Russia.* München, 1973 (=Slavistische Beiträge, Band 67), однако взгляды этого автора не вполне совпадают с общепринятыми. Относительно текстов, пришедших в Россию этой эпохи из южнославянского мира, см.: *А.И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII веков* (Библиографические материалы), СПб., 1903, сс. 1—37; также *В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв.* // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 19 (1963), 28—106.

¹³ Биографические данные о Досифее см. в статье: *П. Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви.* СПб., 1877, сс. 65—68.

¹⁴ *Н.К. Никольский. Послание архимандрита пещерского Досифея священноиноку Пахомию о святогорском уставе иноческого келейного правила* // Известия Отделения Русского Языка и Словесности, 8/2 (1903), 65—68; *Он же. Материалы для истории древнерусской духовной письменности.* СПб., 1907, сс. 141—144.

жит этот текст. Раньше считалось, что он восходит к XIII в.¹⁵, но новейшие исследования относят его к концу XIV в. или к началу XV¹⁶. Но важно то, что Досифей говорит в этом тексте об умной исихастской молитве как о молитвенной практике, которая была уже известна в России московского периода истории, когда жил и сам Досифей, — ибо заметьте, что и адресат его послания не нуждается в каких-то добавочных разъяснениях. Таким образом, отсутствие сведений в других источниках о внедрении практики умной молитвы в России во времена правления Палеологов достаточно убедительно восполняется теми сведениями, которые мы можем почерпнуть из послания игумена Досифея.

Наряду с приведенным нами источником, следует отметить и еще один официальный церковный текст, который ознакомил Россию с исихастскими спорами, имевшими место в России в период между 1341 и 1351 гг. Речь идет о русском Синодике Православия¹⁷, в котором отражены названные события. Этот важный

¹⁵ А.С. Горский. О сношениях русской Церкви с святогорскими обителями // Прибавления к изданию творений святых Отцов, 6 (1848), 134–135.

¹⁶ См. Podskalsky. Christentum und theologische Literatur., S. 201. Досифей упоминается также как составитель типикона, согласно которому поются 12 псалмов. Этот типикон еще не издан и хранится в виде рукописи в фондах Национальной российской библиотеки, СПб. См.: Г.М. Прохоров. Досифей / Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. Ленинград, 1988, с. 198. Относительно чинопоследования 12 псалмов существует исследование: Е. Дьяковский. Последование ночных Часов (Чин 12-ти псалом) // Труды Киевской Духовной Академии, 1909 (2), 546–595; его автор определяет характер одного из вариантов этого чинопоследования как «келейно-пустынный», в то время как второй вариант он называет «церковно-монастырским» (см. сс. 597–592 названного труда). Встает вопрос о том, не имел ли в виду Мономах это чинопоследование. К сожалению, Дьяковский в своем, в целом, весьма информативном научном труде, не указывает времени появления этого чинопоследования и не занимается вопросом о его распространении в России, ограничиваясь исследованием только соответствующей греческой рукописной традиции.

¹⁷ В связи с происхождением славянского Синодика Православия и его распространением в России см.: М. Попруженко. Синодик царя Борила // Известия Русского Археологического Института в Константинополе, 2 (1897), Приложение, сс. 11–82; И. Снегирев. Неделя Православия или соборное воскресение в Москве // Православное обозрение, 1865, февраль, 64–71; К. Никольский. Анафематствование, совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879, сс. 21–24, 149–154; Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1881, сс. 111–114; В. Мошин. Сербская

вероисповедный документ был, судя по всему, введен в церковную жизнь России в более раннюю эпоху и не в той форме, которая точно соответствовала содержанию одноименного документа, имевшего хождение в Византии. В своей полной форме, содержащей дополнения, внесенные в него в Византии после осуждения противников исихазма, Синодик был введен в России митрополитом Киевским и всея Руси Киприаном (1375–1406)¹⁸. Этот митрополит, болгарин по происхождению, был одним из самых духовно одаренных исихастов южнославянского мира, и именно он насаждал идеи и молитвенную практику исихастов в России, перенося их со своей родины. Среди его творений был и перевод Синодика в его полной форме, с учетом тех дополнений, которые были внесены в него учителем Киприана, патриархом Филофеем Коккиным. О введении в России синодика Киприаном мы узнаем из его собственного письма, адресованного клирикам города Пскова и доставленного им в 1395 г. иереем Харитоном. В этом письме Киприан оповещает клириков Пскова о том, что им высылается подлинный Синодик, т.е. именно тот текст, который читается в Константинополе и в Патриархате: «Слышал я, что у вас нет подлинного письма церковного типикона. А потому я переписал его и отдал ему [Харитону — *Прим. ред.*] типикон Божественной Литургии Златоуста и Василия Великого, а также одну только Литургию Златоуста и чинопоследование освящения, совершаемое в первый день месяца августа. А также я дал ему Синодик, подлинный, истинный, читаемый в царствующем граде, в святой

редакция Синодика в неделю православия // Византийский временник, 16 (1959), 317–394, 17(1960), 278–353, 18 (1961), 359–360; *Ταχιάος. Ἐπιθράσεις τοῦ Ἦσυχασμοῦ*, 140–152.

¹⁸ Относительно этого выдающегося деятеля, проводившего в России византийскую церковную политику, см. следующие новейшие капитальные исследования, снабженные и соответствующей библиографией: *Α.-Α. Ταχιάος. Ὁ μητροπολίτης Ρωσίας Κυπριανὸς Τοῦμπλακ. Θεσσαλονίκη, 1961; Л.А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 19 (1963), 215–254; D. Obolensky. A Philorhomaioi Anthropos: Metropolitan Cyprian of Kiev and All Russia (1375–1406) // *Dumbarton Oaks Papers*, 32 (1978), 79–98; *Он же. Six Byzantine Portraits. Oxford, 1988, pp. 172–200; Meyendorff. Byzantium and the Rise of Russia, pp. 200–225; Н. Дончева-Панайотова. Киприан, старобългарски и староруски книжовник. София, 1981.**

Софии и в Патриархате. Мы прилагаем к сему и то, что связано с тем, как должно поминать православных самодержцев и великих князей, усопших и живых, согласно с тем, каким образом мы поминаем их здесь в Митрополии». И ниже он возвращается к этому же вопросу: «А типикон я вам послал подлинный, тот, которого придерживаются в царствующем Граде и согласно которому и мы здесь совершаем поминовения или анафематствуем — и вы так делайте, сообразуясь с ним»¹⁹. Из сказанного Киприаном с легкостью можно сделать вывод, что еще раньше он ввел Синодик для употребления Церковью в Москве, где находилась его кафедра. Конечно, с точки зрения исихазма как такового, Синодик содержал в себе лишь упоминание о догматическом и духовном конфликте, который возник в Византии, и такое упоминание само по себе еще не могло способствовать тому, чтобы Россия вступила на стезю исихастской духовности. Но это был одновременно и авторитетный догматический, и вероисповедный текст, который укреплял позиции исихастского учения и освящал это учение уже в рамках русской церкви, как официально признанный догматический текст. Задолго до прибытия Киприана в Россию правящий там митрополит — грек Феогност (1328—1353) занял отрицательную позицию по отношению к антипаламитским тезисам, выдвинутым и поддерживавшимся патриархом Иоанном Калекой и сухо отнесся к соответствующим попыткам Никифора Григоры, стремившегося, чтобы антиисихастское движение перекинулось и на Россию²⁰. Но хотя Феогност и занял подобную позицию по отношению к исихастским спорам, сам он проживал в отдалении

¹⁹ А. С. Павлов. Памятники древне-русского канонического права, I, {Памятники XI—XV вв.}, СПб., 1880, сс. 239, 241.

²⁰ См. *Ταχίδος*, 'Επιδράσεις τοῦ Ἰσυχασμοῦ, 17—41. I. Meyendorff. The Byzantine Legacy in the Orthodox World. Crestwood, N.Y., 1982, pp. 138—139. В труде Byzantium and the Rise of Russia, pp. 126—128, приводятся не представляющиеся, к сожалению, убедительными, аргументы, заставляющие Мейендорфа занять точку зрения, которая противоречит его прежним взглядам и согласно которой он утверждает, что Феогност был другом Никифора Григоры и, следовательно, враждебно относился к исихастскому движению. В отличие от Мейендорфа, Г. Прохоров в работе: Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 23 (1968), 104—105, выражает согласие с моими взглядами, дополнительно подкрепляя их собственными аргументами. См. мои критические соображения по поводу взглядов Мейендорфа: *Cyrrillomethodianum*, 8—9 (1984—1985), 381.

от византийских очагов развития интересующих нас событий и не был способен стать носителем исихастских идеалов в России, каким стал позднее митрополит Киприан. Но благодаря занятой им позиции, Феогност исходно задал церковной политике в России исихастскую направленность. С точки зрения исихастских идеалов, которыми был проникнут Киприан, наиболее выразительным является послание, которое он направил Афанасию, игумену «высокой» обители²¹. Речь идет о существенном по своему литургическому, каноническому и пастырскому содержанию тексте²², который включает в себе ряд ответов на вопросы, заданные Киприану его адресатом. Специфика этого документа не давала простора для подробного изложения других тем, поскольку Киприан писал его, как он сам о том заявляет, будучи ограничен во времени²³. Тем не менее, Киприан изыскивает возможность высказать свои воззрения на нестяжательность монахов, вполне созвучные духу пустынников-исихастов: «А то, чтобы монах владел землями и людьми, таковое не было передано нам от святых Отцов. Ибо как возможно, коль скоро мы отреклись от мира и от дел мирских, чтобы мы стали вновь ими заниматься и опять связали себя с тем, от чего отреклись и, тем самым, по слову Апостола, соделали самих себя виновными?! Древние отцы ни селами не владели, ни богатствами, ни личной собственностью, примерами чему — святой Пахомий, святой Феодосий Общежительник, святой Герасим и многие другие, в Палестине и на горе Синай, и в Раифе, а также и на Святой Горе, каковых подвижников я собственными глазами видел. А теперь, в последние времена, обычай этот начал постепенно вырождаться, так что скиты и монастыри стали владеть селениями и частной собственностью. И к этому следует относиться с большой осторожностью, придерживаясь того, что предписано канонической “акривией”»²⁴. Впоследствии

²¹ Павлов. Памятники древне-русского канонического права, столбцы 243–270.

²² Детальный анализ этого древнерусского текста, важного с богословской точки зрения, проделан в работе: И. Мансветов. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882, сс. 112–155.

²³ Павлов. Памятники..., столбец 245.

²⁴ Павлов. Памятники..., столбец 263; ср. столбец 264, где Киприан снова

эти взгляды Киприана укрепят собой учение о нестяжательности, сформулированное истинным русским исихастом Нилом Сорским²⁵.

Некоторые черты, явно характерные для исихастской духовности, проявляются в жизни двух великих русских подвижников XIV и XV вв., а именно Сергия Радонежского (1314–1392) и Павла Обнорского (1317–1429). Личность первого из них отражает собой весь спектр проявлений духовности на русской почве в XIV в., ибо он являлся духовно самой яркой фигурой в России своей эпохи²⁶. В первую очередь, следует отметить особый интерес, проявленный к Сергию со стороны двух выдающихся константинопольских патриархов XIV в., Филофея Коккина, фессалоникийца по происхождению, ученика и биографа величайшего из исихастов, Григория Паламы²⁷, и его преемника патриарха Каллиста²⁸. Именно Филофей предложил Сергию в 1353 году ввести в знаменитом Троицком монастыре, основанном им недалеко от Москвы (современный Сергиев Посад), общежительный устав, и Сергий незамедлительно последовал этому совету²⁹. Когда некоторое время

подтверждает уже высказанные им взгляды, запрещая монахам владеть землей, селениями и крепостными.

²⁵ *F. von Lilienfeld*. Nil Sorskij und seine Schriften, SS. 143, 168–174.

²⁶ Относительно Сергия см. капитальное исследование: *Е. Голубинский*. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 1892; а также следующие исследования: *Архим. Никон*. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России чудотворца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904; *I. Kologrivof*. Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, 1953, pp. 95–122; *A.A. Hackel*. Sergij von Radonesh. Münster, 1956; *Ταχιάος*, Ἐπιδράσεις τοῦ Ἡσυχασμοῦ, σσ. 42–60.

²⁷ О патриархе Филофее и, в первую очередь, о проводимой им по отношению к России политике, см.: *Meyendorff*. Byzantium and the Rise of Russia, 164–169, 173–208, 283–291; Ἐπιδράσεις τοῦ Ἡσυχασμοῦ, σс. 91–102.

²⁸ См. *Δ.В. Γόνυ*. Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου. Αθήνα, 1980.

²⁹ Сведения относительно введения Сергием общежительства по совету Филофея приводятся в двух жизнеописаниях Сергия, написанных его русским учеником Епифанием Премудрым и ученым сербским монахом Пахомием Логофетом. См.: *Die Legenden des Heiligen Sergij von Radonez*. Nachdruck der Ausgabe von Tichonravov. Mit einer Einleitung und einer Inhaltsübersicht von Ludolf Müller. München, 1967, I, 43–46, II, 27–29. Голубинский (Преподобный Сергий..., сс. 22–23, 90) ставил под сомнение сообщения,

спустя непокорные монахи восстали против Сергия и вынудили его покинуть монастырь, потребовалось вмешательство со стороны патриарха Каллиста, чтобы в монастыре был восстановлен порядок и Сергий смог бы в него вернуться³⁰. Но вызывает вполне обоснованное недоумение тот факт, что два патриарха-исихаста так энергично настаивали на введении общежительства в России, хотя исихазм в большей степени связан с пустынножительством. Относительно самих этих патриархов нам известно, что Филофей был монахом, а затем настоятелем Обители Великой Лавры на Святой Горе, в то время как Каллист являлся учеником и биографом своего великого учителя, исихаста Григория Синаита, и его собственное жительство было исключительно пустынножизненным. Таким образом, и исходное различие в их собственном образе жизни, и то, что оба они тем не менее поддерживали введение общежительства в России, свидетельствует о том, что исихазм был намного более масштабным явлением, не сводимым лишь к определенным приемам молитвенной практики, и что он не обязательно был сопряжен с пустынножизненным жительство.

Помимо вышеупомянутых контактов Сергия с двумя патриархами-исихастами, фиксируются два специфических момента в его собственном житии, напрямую связывающие его с исихастской духовностью. Во-первых, речь идет о созерцании Божественного нетварного света как о лично пережитом Сергием мистическом опыте, о котором нам сообщают его биографы³¹. Созерцание же нетварного Божественного света является окончательной целью умной молитвы, ее наивысшим достижением, и на такой уровень восходили только совершенные в молитвенном делании исихасты — и этому мистическому опыту несомненно приобщился Сергий. Подобные же духовные опыты созерцания

приведенные о Сергии его биографами, придерживаясь той точки зрения, что Сергий, совместно с митрополитом Руси Алексием, сам ввел общежительство и только позже испросил официального на это одобрения со стороны Филофея. Опровержение этой точки зрения и подобных же возражений, которые сформулировал Кологривов (см. *I. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie*, p. 106), см. в моем труде 'Ελιδράσεις τοῦ Ἰσυχασμοῦ.

³⁰ Ταχιάος. Ἐλιδράσεις τοῦ Ἰσυχασμοῦ, σσ. 52–55.

³¹ Die Legenden des Heiligen Sergij, I, 113–115, 138–144, II, 26–27. В связи с мистическим опытом, пережитым Сергием, см. также: Ταχιάος, Ἐλιδράσεις τοῦ Ἰσυχασμοῦ, σσ. 55–60.

Божественного света переживал и монах Павел Обнорский, основатель общежительной обители и делатель умной молитвы³².

В отрыве от пережитого им опыта созерцания Божественного света нельзя рассматривать и тот факт, что Сергей освятил храм основанного им монастыря во имя Пресвятой Троицы, впервые в России воздвигнув храм во имя Ее. Этому беспрецедентному примеру последовал затем и ученик Сергия Павел Обнорский. Полемика и распри, происходившие в Византии между исихастами и их противниками, непосредственно затрагивали вопрос о догмате Пресвятой Троицы, при осмыслении которого исихасты руководствовались своим личным мистическим опытом³³. И тем фактом, что Сергей освятил воздвигнутый им храм во имя Пресвятой Троицы, он восстановил в России прямые связи между духовной жизнью и догматическими учениями Церкви. Таким образом, мы видим, что у него, бывшего, несомненно, в духовном отношении самой выдающейся личностью того времени, было много точек соприкосновения с византийскими исихастами. Далеко не случайно, что, когда впоследствии в Россию в качестве ее митрополита прибыл исихаст Киприан, он, столкнувшись с противодействием со стороны Великого князя Московского и других влиятельных лиц, обратился за помощью к Сергию и тот оказал ему безоговорочную и решительную поддержку³⁴.

Если приведенные данные недвусмысленно свидетельствуют о влиянии, которое византийский исихазм оказывал на Россию³⁵,

³² Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых, СПб., 1862, сс. 192–193, *I. Smolitsch*. Russisches Mönchtum, SS. 141–142. Ср.: *G. Maloney*. Russian Hesychasm, p. 229.

³³ См.: Γρηγορίου του Σιναΐτου, Κεφάλαια δι' ἀχροστιχίδος. Migne, *PG* 150, 1272.

³⁴ Три послания, направленных Киприаном Сергию, были опубликованы в работе: *А. С. Павлов*. Памятники древне-русской духовной письменности. Послания всероссийского митрополита Киприана, доселе еще не изданные // Православный собеседник, 1860, 1, 448–462, 2, 75–106. Ср.: *Ταχιάος*, Ἐπιδράσεις τοῦ Ἦουχασινοῦ, σσ. 104–111; *Meyendorff*. Byzantium and the Rise of Russia, SS. 201–204, 214–217; *Obolensky*. Six Byzantine Portraits. 186–190.

³⁵ Некоторые исследователи утверждают, что исихазм повлиял и на искусство в России XIV–XV вв. См. статьи: *Н. К. Голейзовский*. Заметки о Феофане Греке // Византийский временник, 14 (1964), 139–149; *Он же*. Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // *Ibid.*, 29 (1968), 196–210. *М. В. Аллатов*

то еще намного более убедительными являются свидетельства, которые можно почерпнуть из русской рукописной традиции. В этом случае мы имеем дело с переводами византийских сочинений аскетического и мистического содержания, которые, благодаря взлету исихастской духовности в эпоху Палеологов, получили особо широкое распространение на греческом Востоке. Некоторые из этих переводов были осуществлены в Болгарии или в Сербии, но другие несомненно были исполнены в славянских скрипториях, которые функционировали в Константинополе или на Святой Горе³⁶. Г.М. Прохоров изучал рукописи, хранящи-

(см.: Искусство Феофана Грека и учение исихастов // *Ibid.*, 33 (1972), 190–202) занимает по отношению к исихастам отрицательную и весьма спорную позицию, характеризуя их как ярых консерваторов и людей, религиозно и культурно отсталых. При этом им игнорируются те исторически подлинные факты, что представители исихазма в Византии (патриарх Филофей) и в Болгарии (патриарх Евфимий) были людьми прогрессивными и даже, в своем роде, преобразователями. См.: *M. LaBaue Hébert. Hesychasm, Word Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*. München, 1992: *Η. Ευαγγέλου. Γλωσσικές και εκκλησιαστικές μεταρρυθμίσεις στη Βουλγαρία τον 14ο αιώνα. Η συμβολή του πατριάρχη Τυρνόβου Ευθυμίου. Θεσσαλονίκη, 2002 (=Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων 3). См. В.А. Плугин. Мирозрение Андрея Рублева (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974, сс. 47–57. Аргументы в пользу этой точки зрения, носящей индуктивный характер, не кажутся убедительными, притом что Мейендорф (*Meyendorff. Byzantium and the Rise of Russia*, p. 143), который с самого начала склоняется к признанию и к подобной интерпретации влияния со стороны исихазма, проявляет, однако, большую осторожность в том, что касается границ этого влияния и его характера. Что касается меня, то я и в другом месте утверждал, что исихазм, с его преимущественной обращенностью внутрь человека, обнаруживает тенденцию к «безобразной молитве» и отрицает возможность выразить ее сущность в иконописных изображениях. А.-Е. Tachiaos. Hesychasme as a Creative Force in Art and Literature // *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle. Recueil des rapports du IVe colloque serbo-grec, Belgrade, 1985. Belgrade, 1987, pp. 117–123.**

³⁶ Относительно средневековых скрипториев, в которых получило развитие грекославянское сотрудничество при переписывании рукописей и при переводе греческих текстов на славянские языки, см. работы: *Г.А. Ильинский. Значение Афона в истории славянской письменности // Журнал Министерства Народного Просвещения*, ч. 18, 1908, отд. II, 1–41; *И. Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // Труды Отдела Древнерусской Литературы*, 19 (1963), 106–129; *Г.И. Вздорнов. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в*

еся в библиотеке Свято-Троицкой Лавры, основанной святым Сергием Радонежским. В них содержатся, в основном, творения Иоанна Лествичника, Аввы Дорофея, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита³⁷. В исследовании Прохорова приводятся некоторые статистические данные, которые, даже не являясь исчерпывающе точными, отражают, тем не менее, с достаточной наглядностью общее положение дел. Пик появления этих текстов в России приходится на период между 1360 и 1410 гг. В количественном отношении особенно основательно представлены в рукописной традиции этого времени *Лествица* Иоанна Синайского и сочинения Григория Синаита. Конечно, эта статистика касается только конкретных произведений, хранящихся в конкретной библиотеке, но несомненно и эти данные позволяют сделать обоснованное предположение, что одно только ознакомление с каталогами славянских рукописей в России позволило бы сразу убедиться в намного более масштабном характере, который носили проявления влияния византийского исихазма на русской почве, и впечатляюще увеличило бы число переводных исихастских текстов.

В данном случае особенно значимым видится тот факт, что один из рукописных кодексов, содержащих, в частности, *Лествицу*, написан собственноручно митрополитом Киприаном³⁸. Этот митрополит позаботился не только о том, чтобы перенес-

развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв. // *Ibid.*, 22 (1968, 170–198; *И. Дуйчев*. Русский Пантелеимоновский монастырь на Афоне как центр русско-болгарских связей в период Средневековья / *Античная древность и средние века*. Сборник 10. Свердловск, 1973, сс. 95–98; *А.-Е. Tachiaos*. Mount Athos and the Slavic Literatures // *Cyrrilomethodianum*, 4 (1978), 1–35. См. интересную с этой точки зрения статью: *С.Н. Кустерев*. Русские книги Афона и Константинополя в Москве, Твери и Новгороде в конце XIV — первой трети XV в. / *МОСКОВИЯ*. К 60-летию Б. Л. Фонкича. Проблемы византийской и новогреческой филологии. М., 2001, сс. 219–227.

³⁷ *Г.М. Прохоров*. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVII в. // *Труды Отдела Древнерусской Литературы*, 28 (1974), 317–324. См. *А.-Е. Tachiaos*. Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks // *Cyrrilomethodianum*, 7 (1983), 143–157.

³⁸ *Дмитриев*. Роль и значение митрополита Киприана, с. 223.

ти на русскую почву богослужебные тексты, реформированные его учителем патриархом-исихастом Филофеем, но также познакомил Россию и с проникновенным гимнографическим творчеством своего учителя, в котором улавливается множество отголосков исихастской духовности³⁹. В 1371 г. святогорец-серб монах Исаяя осуществил перевод всех мистических сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту⁴⁰. Его труд имел огромное значение для развития духовной жизни в славянских странах. Ибо до тех пор, пока славянские страны не были знакомы с творчеством Дионисия Ареопагита, духовная жизнь в них преследовала исключительно практические цели, поскольку в славянском мире отсутствовали предпосылки для осознания сути целого ряда богословских вопросов, которые обсуждались в Византии. Ознакомление славянского мира с текстами Псевдо-Дионисия открыло путь для его сознательного приобщения к той теоретической тематике, которая занимала умы в мире византийском. И именно эти переводы произведений Дионисия Ареопагита, исполненные Исаяей, перенес со Святой Горы на почву России митрополит Киприан, собственноручно их переписав и снабдив собственными примечаниями⁴¹.

Наличие в России целой библиотеки, состоящей из славянских переводов сочинений исихастского содержания, красноречивее, чем любые другие данные свидетельствует о мере влияния, оказанного на эту страну исихазмом. Сочинения эти легко находили своего читателя, и в среде подобных людей распространялись учения и идеи, преобладавшие в современной им Византии и в сопредельных с нею славянских странах, где исихастская идеология сказалась не только на устроении монашества, но повлияла на более широкие сферы жизни, воздействуя на церковную и даже на государственную политику. Широкое

³⁹ Г.М. Прохоров. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 17 (1972), 140–148.

⁴⁰ Б. Трифуновић. Писац и преводилац инок Исая. Крушевац, 1980.

⁴¹ Г.М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе. Проблемы и задачи изучения // Труды Отдела Древнерусской Литературы, 31 (1976), 351–361; *Он же*, Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987, сс. 5–59.

проникновение этих произведений в Россию предопределяло и ту распространенность, какую получили в дальнейшем в этой стране умная молитва и призывание имени Иисусова⁴². Будущее комплексное изучение русских рукописей, содержащих переводы памятников исихастской письменности, прольет, несомненно, еще более яркий свет на то, что мы уже знаем относительно проявлений исихастского влияния в России в эпоху Палеологов. Таким путем мы еще более приблизимся к полной картине этого влияния.



⁴² *А.С. Орлов. Иисусова молитва на Руси в XVI веке. СПб., 1914 (= Памятники древней письменности и искусства, 185).*

Николай Лисовой

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН

ЗАТВОРНИК:

ПУТЬ К СПАСЕНИЮ

Бешеная Выша... Это недалеко от Шацка, в Рязанской области. Так стали называть в народе в советские годы Вышенскую Свято-Успенскую пустынь, потому что в ней до сих пор находится психиатрическая лечебница.

Когда-то это место знала вся Россия. Здесь почти тридцать лет жил и работал, запершись в монашеской келье, епископ Феофан (Говоров). Фамилию забыли, он для всех был и остался Святителем Феофаном Затворником. Он ушел и затворился в этом красивом уединенном месте не для того, чтобы предаваться праздному созерцанию, — для того, чтобы не мешали молиться и работать. Человек разнообразных дарований, писатель, богослов и иконописец, он посвятил всю свою жизнь разъяснению *пути к спасению* — к достижению возможной для человека меры причастности к Богу, обожения. Его творческое наследие огромно: десятки книг, толкования на все послания апостола Павла — лучшие в русской, а может быть, и в мировой богословской литературе... «Добротолубие» — в пяти больших томах, в современном русском переводе — «дополненное», как отмечено на титульном листе, то есть существенно превосходящее по объему (и содержанию) как греческий оригинал, так и первое русское (по языку церковнославянское) издание, составленное из переводов Паисия Величковского. И конечно, письма... Их издали когда-то в восьми выпусках, но и после того многое из эпистолярного наследия Святителя осталось рассеянным в повременных изданиях. Каждому своему корреспонденту Феофан отвечал глубоко и обстоятельно, как будто не был день и ночь занят своим молитвенным и литературным подвигом. Некоторые письма становились целыми небольшими художественными трактатами из области нравственного богословия и психологии.

РАННИЕ ГОДЫ

Орловская земля дала многих известных писателей. Бунин, Лесков, Тургенев... Тютчев, Фет, Апухтин... В начале XIX в.а из орловского края выходили великие святители: Иннокентий Херсонский, Иеремия Отшельник, Феофан Затворник.

...Феофан (в миру Георгий Васильевич Говоров) родился в семье священника 8 января 1815 г.¹ в селе Чернавске Елецкого уезда Орловской губернии. «Елец — это мой уездный город. Родина моя — Чернавск, старый город. В Воронеже есть Чернавская улица. Это в мой Чернавск дорога»². По окончании духовного училища в Ливнах («Ливны? Я учился там в духовном училище»³), учился в Орловской духовной семинарии. Ходил с земляками в известный Задонский монастырь, всю жизнь чтит память Святителя Тихона Задонского.

В год смерти А.С. Пушкина — церковную историю нельзя отрывать от истории России, русской православной культуры, — Георгий Говоров поступает в Киевскую духовную академию. Ее ректором был тогда Святитель Иннокентий (Борисов), блестящий богослов и проповедник, тогда архимандрит, впоследствии архиепископ Херсонский. От Иннокентия в будущем создателе *Добротолюбия* — широта, любознательность, интерес к точным наукам, стремление к живому проповедническому слову.

На последнем курсе Академии, 15 февраля 1841 г., студент Говоров был пострижен в монашество. Чин пострижения совершил новый ректор Академии, преемник Иннокентия, архимандрит Иеремия (Соловьев), также памятный в анналах русского православного подвижничества. Новопостриженный получил в монашестве имя Феофан — *Богоявленный*.

Вместе с двумя другими принявшими иночество студента-

¹ «Родитель мой — иерей Василий, а матушка — Татьяна» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 2. М., 1994, вып. 3, с. 239). Обычно указывают дату рождения Святителя 10 (23) января 1815 г., но сам Феофан в одном из писем говорит, что день его рождения 8 января.

² Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 1, с. 255.

³ Там же, С. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 1, с. 239.

ми (среди них был и знаменитый впоследствии историк Русской Церкви Макарий [Булгаков]) Феофан посетил известного киево-печерского подвижника Парфения, духовника Лавры. «Вот вы, ученые монахи, — сказал старец молодым богословам, — набравши себе правил, помните, что важнее всего: молиться и молиться непрестанно умом в сердце Богу, — вот чего добивайтесь».

Молиться умом в сердце... Этот наказ об умно-сердечной, внутренней молитве станет стержнем всей позднейшей аскетике Феофана.

В апреле того же 1841 г. ректор Иеремия в Успенском соборе Киево-Печерской Лавры рукоположил Феофана в иеродиакон, а 1 июля — в иеромонахи. Кто-то из биографов образно сказал: «Как от одной свечи в храме зажигают другую, так от одного светильника Церкви, Иеремии Отшельника, был зажжен другой светильник — Феофан Затворник».

Иеремия, в свою очередь, — через Смарагда и Афанасия Брянских — восходит к школе умного делания преподобного Пасисия Величковского. В духовном преемстве свои генеалогии...

Биографию русского ученого монаха прошлого века читаешь иногда как послужной список офицера-пограничника: преподавание в одной семинарии, инспекторство в другой, ректорство в третьей... Потом по разным академиям... А там сделают епископом — и опять с кафедры на кафедру. И везде граница... Между добром и злом, Христом и антихристом, знанием и невежеством...

Так и Святитель Феофан. В год принятия сана он со степенью магистра окончил академию и был назначен инспектором Киево-Софийского духовного училища. Под руководством киевских старцев продолжается практическое и научно-богословское изучение святоотеческой книжности, которое станет главным делом его жизни. Потом будет преподавание в Новгородской духовной семинарии и Петербургской академии, где он читал нравственное богословие, т.е. православную этику. Потом...

МИССИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ

Одним из решающих участков духовной битвы за православие становится в эти годы Иерусалим. Великие державы Запада, маскируя политические замыслы и интересы религиозными запроса-

ми, все настойчивее обращают свои взоры к Ближнему Востоку. В 1841 г. в Иерусалим назначается англиканский епископ из Лондона, в 1846 г. — «латинский патриарх» из Рима. Восточные Патриархи — прежде всего, Иерусалимский и Антиохийский — для успешного противостояния инославной пропаганде и прямой униатской опасности остро нуждались в поддержке православной России.

И Россия приходит на помощь. 11(23) февраля 1847 г. волей императора Николая I учреждена Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. Ее первым начальником стал архимандрит, впоследствии епископ Порфирий (Успенский; 1804—1885) — человек чрезвычайных дарований и духовной широты, выдающийся византист и востоковед, историк и археолог, книголюб и бессребренник⁴. В феврале следующего года первый состав Миссии — Порфирий (Успенский) в качестве начальника и иеромонах Феофан в качестве его помощника, с несколькими послушниками — прибыл в Святой Град. Любопытно, что Феофан включен был в состав Миссии не в силу того, что духовное начальство ценило его подвижнический аскетический настрой. Основатель РДМ Порфирий знал его художественные таланты — к токарству, живописи, бисерному шитью⁵ и именно его имел в виду, когда планировал создать при Миссии школу иконописи для обеспечения образами арабских православных храмов. Впрочем, известен отзыв святителя Филарета (Дроздова), который уже тогда проницательно оценил духовные дарования молодого инока. «При нем (Порфирии. — *Н.Л.*), говорят, есть один достойный иеромонах», — писал митрополит своему духовнику, архимандриту Антонию (Медведеву).

В Иерусалиме их разместили в древнем Архангельском монастыре. 4 сентября 1848 г. Порфирий извещает посланника в Константинополе В.П. Титова: «Миссия заняла следующее число

⁴ *Дмитриевский А.А.* Епископ Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и его заслуги на пользу православия и в деле изучения христианского Востока. СПб., 1906; *Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского.* Т. 1–2. СПб., 1910.

⁵ *Епископ Порфирий (Успенский).* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки / Под ред. П.А. Сырку. Т. 7, с. 148.

келлий: во всем верхнем жилье одну приемную комнату (архондарик), пять келлий для архимандрита (в двух из них помещается библиотека), три келлии для иеромонаха (Феофана), две келлии с прилежащими к ним комнатками для двух послушников, две келлии для собеседников и писцов на арабском и новогреческом языках (Порфирий обязал весь состав Миссии изучать арабский и греческий. — *Н.Л.*), три келлии для прислуги. Все эти келлии, кроме архондарика, малы, тесны, низки и убоги».

Семь лет Феофан прослужит в Иерусалиме. Основное послушание сотрудников Миссии, насколько можно судить по регулярно поступавшим в Св. Синод отчетам, состояло все эти годы в ученых занятиях.

Так, в течение 1848 г. молодой иеромонах «продолжал заниматься изучением языков новогреческого и французского и перевел семь патриарших грамот о Синайском монастыре». Великим постом 1849 г. все члены Миссии отправились в путешествие по Южной Палестине. Это была их первая научная экспедиция. В том же 1849 г. «иеромонах Феофан выучился писать святыя образа масляными красками и превзошел своих учителей в сем художестве. Природное его дарование обнаружилось само собою». В июле прибыл в Иерусалим иеродиакон Мельхиседек (Попов), сын греческого протоиерея, постриженный в монашество на Афоне. Его приспособили для обучения членов Миссии разговорному новогреческому.

Позже Порфирий (Успенский) так описывал распорядок жизни Миссии: «Общее чаепитие в приемной горнице, общий завтрак и общая нескучная трапеза в столовой с виноградным вином, выписываемым из Марселя, предлагаемы были в определенные часы с молитвами. Все являлись к нарядному столу в пристойных одеждах. Насыщение тела соединялось с питанием души. Во время чаепития, завтрака и обеда всегда шли ученые разговоры на языках арабском, греческом и французском, так что гостиная горница или столовая служила школою языкознания и разнообразного ведения. Нередко разделяли с нами трапезу греки, арабы, сириане, копты, англичане и русские поклонники»⁶.

⁶ *Дмитриевский А.А.* Епископ Порфирий (Успенский), с. 475, 477. См. также: Россия в Святой Земле. Документы и материалы / Сост., подг. текста, вступ. статья и комм. Н.Н. Лисового. Т. 2, с. 29.

В 1850 г. пять месяцев, с 18 марта до 17 августа, Миссия провела в путешествии в Египет. 28 марта они прибыли в монастырь Саввы Освященного в Александрии. С 5 апреля отправились в плавание по Нилу. В Каире посетили Новую Патриархию и Никольский храм, построенный на деньги, пожертвованные Николаем I, и украшенный иконами, написанными в Новгороде в Юрьевом монастыре на средства графини А.А. Орловой-Чесменской. Затем отправились в коптские монастыри преподобных Антония Великого и Павла Фивейского на Красном море, а затем на Синай, откуда вернулись в Иерусалим через Идумею.

В монастыре Святой Екатерины на Синае Феофан участвовал в предпринятом архимандритом Порфирием по просьбе братии составлении каталога греческих рукописей монастырской библиотеки. Так, об одной из рукописей, содержащей Ветхий Завет, X–XI вв., Порфирий пометил в каталоге: «Эту рукопись рассматривал помощник мой, иеромонах Феофан. Сам я не заглянул в нее по недостатку времени. Теперь жалею об этом»⁷. Всего Феофаном за время работы над каталогом было описано более 70 рукописей. «Несомненно, здесь, — писал А.А. Дмитриевский, — он познакомился с греческою палеографией и приобрел интерес и любовь к древнегреческой святоотеческой письменности, которою занимался в тиши своей кельи до самой своей блаженной кончины»⁸.

Большое значение по-прежнему придавалось иконописи. В отчете за 1850 г. отмечено, что иеромонах Феофан «хорошо написал весьма большую икону распятия Христова для Архангельского монастыря и образ Саввы Освященного в человеческий рост для Лавры Преподобного»⁹. Художественное наследие Святителя Феофана только в последнее время привлекает внимание искусствоведов. Между тем, иконописание в течение всей жизни,

⁷ *Епископ Порфирий (Успенский)*. Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае / Под ред. В.Н. Бенешевича. Т. 1. СПб., 1911, с. 2.

⁸ *Дмитриевский А.А.* Научное описание греческих рукописей Синайского монастыря // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, 23/2 (1912), с. 210.

⁹ Краткий отчет за 1850 г. // Материалы для биографии. Т. 1, с. 490.

в том числе в затворе (1866–1894) останется любимым домашним «промыслом» Святителя¹⁰.

В 1854 г., с началом Крымской войны, Миссия была отозвана из Палестины. 29 января 1855 г. иеромонах Феофан, по прошению его, вновь причислен к Петербургской духовной Академии, а вскоре переведен ректором в Олонецкую семинарию. Но Феофану суждено было еще послужить на Востоке — его назначают настоятелем русской посольской церкви в Константинополе (Стамбуле). Годы, проведенные в Святой Земле и в столице древней Византии, дали ему отличное знание греческого языка, знакомство с древними рукописями и книгами, прочную духовную связь с лучшими представителями восточного православного духовенства, особенно — с афонскими старцами.

В 1857 г. архимандрит Феофан вновь возвращается в Петербургскую академию (теперь уже ректором). Наконец, 29 мая 1859 г. состоялось его поставление во епископа Тамбовского и Шацкого. Но как учебно-административная работа, так и служение епархиального архиерея, которому отдано еще семь лет жизни — сначала в Тамбове, потом на Владимирской кафедре — не удовлетворяют ученого аскета, тяготят его. Его влечет пустыня, уединение.

ВЫШЕНСКИЙ ЗАТВОРНИК

Зов пустыни... Бывают души, которые слышат его почти с колыбели. Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский... Из бояр и дворян, купцов и крестьян, духовных и военных, порывая домашние и сословные связи, они уходят в монастыри — древние заповедные оазисы духовного сосредоточения и Богомыслия. И в самом монастыре — налагают на себя подвиги молчаливчества, столпничества, затвора...

Еще в бытность епископом Тамбовским Феофан приглядел себе тихую незаметную Вышенскую пустынь под Шацком, на берегу речки Выши, впадающей неподалеку в Цну. Еще совсем недавно (автору довелось быть там в начале 1970-х) речка была удивительно чистой и кругом стоял старый сосновый бор. «Вышу

¹⁰ См., напр., картину работы Святителя: «Явление Божией Матери преподобному Серафиму» (Душеполезное чтение, 7 (1903), между с. 350 и 351).

можно променять только на Царствие Небесное», — говорил Святитель.

В 1866 г. прошение епископа Феофана об увольнении на покой (уже не первое его прошение) наконец удовлетворено Святейшим Синодом. Он поселяется на Выше. Первые шесть лет он еще не совсем «затворник»: ходит со всеми иноками к церковной службе, по воскресеньям и праздникам сам участвует в совершении литургии. Но с Пасхи 1872 г. наступает окончательный перелом: Святитель затворяется в отдельном флигеле и прекращает всякое общение с кем-либо. Принимает лишь настоятеля пустыни, который был его духовником, и своего келейника. Со всеми другими — общение только письменное. Для совершения литургии и причастия оборудовал у себя во флигеле домашнюю церковь — в честь особо им чтимого праздника Богоявления — Крещения Господня.

Впрочем, затвор Феофана, как и весь его иноческий строй, не вполне обычен. Он взял с собою в затвор всю свою большую библиотеку, принадлежности для живописи и иконописи, токарный и столярный станки, телескоп и микроскоп. То есть в затворе он сохранил весь распорядок — и всю широту — своих творческих и научных интересов.

И работал, работал не покладая рук. Затвор сделал Феофана, по оценке историков русского богословия, «глубочайшим христианским психологом». Здесь развился и писательский его дар. «Я работаю — и очень много. Спешу кончить толкование Посланий св. ап. Павла. Идет шестое — 1 Кор. Помолитесь, чтобы Господь помог это окончить. Это если кончу, Соборные Послания надо протолковать. А если те Бог поможет протолковать, — надо будет взяться за Евангелия, — и широкою рукою писать... Того, что нужно о Евангелиях, — и на том свете не кончить». И — апология духовного писательства как аскетического делания: «Писать — это служба Церкви или нет? Если служба, — <пусть> подручная, а между тем Церкви нужная, то на что же искать или желать другой?»¹¹. Он писал много и быстро: как сам признавался, «за один

¹¹ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 2, с. 11.

присест». При этом — просто, глубоко и метко: «книга должна быть как пистолет духовный — что ни страница, то выстрел».

Одна за другой выходят замечательные книги: «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике», «Начертание христианского нравоучения», «Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни», «Письма о духовной жизни», «Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться», «Уроки из деяний и слов Иисуса Христа»... Библиография только дореволюционных публикаций Святителя Феофана, составленная иеромонахом Георгием (Тертышниковым), насчитывает более 500 названий¹².

Особое место в его духовном наследии занимают переводы греческой святоотеческой классики. Прежде всего, *Добротолюбие* в пяти томах, мы еще скажем о нем подробнее. Затем — *Псалтирь Ефрема Сирина*, *Слова* преподобного Симеона Нового Богослова (два тома), *Невидимая брань* Никодима Святогорца, *Митерикон*, *собрание наставлений аввы Исаяи монахине Феодоре*. Наконец, *Древние иноческие уставы*, изданные Святителем за полтора года до смерти и составившие как бы дополнительный, шестой том к *Добротолюбию*.

Великим богословом-экзегетом проявил себя Феофан Затворник в толковании посланий святого Апостола Павла — к Римлянам (тт. 1–2), Первого и Второго к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам и дальше по порядку. Начал было толковать и последнее, одно из самых сложных — к Евреям, — но остановился на первых стихах, сил уже не было... Участвовал и в дискуссии по русскому переводу Библии, отстаивал Септуагинту «против Библии Мазаретской»: «совсем все обмазаретились и опротестантились. Всех немцев подняли на ноги, — а те буесловят, на чем свет стоит... Но у тех удержки нет; а у нас ведь удержки есть: это всегдашнее верование. На него и надо гнуть... А не так, как протестанты, задравши рыло, не зная куда»¹³.

В часы досуга — строгал, точил... «Если попадутся вам под руку какие деревья — черное, ореховое — пришлите небольшими брусочками. Всяких чудес можно наточить». Или в другом пись-

¹² *Георгий (Тертышников)*, иеромонах. Богословское наследие епископа Феофана Затворника // Богословские труды, вып. 16. М., 1976, сс. 206–222.

¹³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 2, с. 15–16.

ме: «Хочу бросить делать книги и возьмусь делать книгорезки». Митрополит Питирим Волоколамский показывал мне когда-то подаренный ему архиерейский посох, выточенный руками святого Феофана.

...Или занимался музыкой, играл на фисгармонии, о чем с юмором повествует в письмах: «Гуделка приехала, гудит добре. Все гудки дают очень приятные звуки. А какие есть аккорды — прелесть, все бы слушал. Понемногу навыкну. Я впрочем этого не дожидаясь и задуваю на чем свет стоит. Надо опасаться, как бы не разбежались монахи...».

И в следующем письме: «Будучи в Москве, не найдете ли там какого-либо самоучителя для скрипки, дешевенького. Чтоб вышел полный музыкальный комплект...»

Занимался, как в прежние годы, писанием икон. «Приложите к сему кистей для рисования масляными красками, — читаем в одном из писем 1877 г. — но не щетинных, а других — мягких, но не таких, какие идут для акварели. Я забыл им имя. Подберите всех величин, начиная с малюсеньких до больших-больших. Пожалуйста. Дюжину или больше... Но хороших»¹⁴. И результат: «Обещанная икона — копия с чудотворной Божией Матери — за мною. Вот возьмусь и сделаю (и сделано). Давно уже не брался за кисть»¹⁵. Вот так. Еще письмо не дописано, а икона уже и сделана...

И, конечно, природа (в последние годы Феофан гулял только у себя на балконе): «Возумейте наслаждаться природою: всякое время года имеет свои прелести. Сумейте их найти и восчувствовать. В сем — мудрость».

«Разгоревались, что на Вышу дороги нет. Не зачем. Подымете такой труд, а что найдете? Дрянного старичонка, ябеду и болтуна, скалозуба... Стоит ехать, чтоб увидеть такое чучело. Я ведь вам изображаю действительность, а не придумываю»¹⁶.

¹⁴ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 1, с. 96.

¹⁵ Там же, сс. 170, 171.

¹⁶ Там же, т. 3, вып. 5, с. 23.

«ДАТЬ ВАМ ПРАВИЛА НЕ УМЕЮ...»

Направление, в котором развивал русское богословие святитель Феофан Затворник, неразрывно связано с разъяснением понятий *возрождения, обожения, Богообщения*.

Существо христианства, по мысли Святителя, состоит в восстановлении падшего человека. «Человек в творении назначен быть в общении с Богом, чтобы жить в Нем и блаженствовать»¹⁷. В начале мы согрешили и отпали от Бога, пали — и умерли. Но «Бог нас, мертвых прегрешениями, сооживил Христом (Еф 2, 4) В сем существо Христианства!»¹⁸. Соединяясь с Иисусом Христом, восставая во Христе, — мы воссоединяемся с Богом и снова начинаем жить¹⁹. Ради этого Господь приходил на землю, в этом существо Нового Завета — в живом общении с Богом чрез Господа Иисуса Христа в Его Святой Церкви²⁰. А цель и средоточие всего процесса — обожение. «Когда Господь в славе вознесся, это Он человека в Себе вознес на небеса. И когда вознесся и сел одесную Бога и Отца — это человечеством сел Он одесную Бога, это человека в Себе ввел Он в соцарствование Богу — в промыслительное державствование над всем видимым и невидимым. Так исполнилось Божие о нас благоволение. Сын Божий, сошедши на землю, восприял на рамо Свое человека, как *овца погибшее*, и принес его к Отцу Своему. Видите, как возвеличено естество человеческое в Господе: оно обожено — оно соцарственно Богу, оно превыше всякого начала, и власти, и силы»²¹.

Большую ценность представляют мысли епископа Феофана о возможности богословского различения участия Лиц Пресвятой Троицы в домостроительстве спасения. Домостроительство Сына, посланного Отцом, связывается им преимущественно с объективной стороной спасения, а домостроительство Духа Святого — преимущественно с субъективной его стороной, с личным спасением каждого человека²².

¹⁷ *Епископ Феофан*. Внутренняя жизнь. М., 1899, с. 65.

¹⁸ Там же, с. 17.

¹⁹ Там же, с. 51.

²⁰ Там же, с. 73.

²¹ Там же, сс. 49–50.

²² *Лисовой Н.Н.* Обзор основных направлений русской богословской ака-

В книге «Письма к одному лицу в Петербурге по поводу появления там нового учителя веры» (СПб., 1881), направленной против сектантов пашковцев, отрицавших значение Третьего Лица Пресвятой Троицы в икономии нашего спасения, Святитель Феофан Затворник собрал полный свод соответствующих библейских и святоотеческих свидетельств. Усиленно подчеркивая, как и преподобный Серафим Саровский, значение благодати Духа Святого в спасительном перерождении человека, Святитель Феофан разъясняет: «Я собрал столько свидетельств о благодати Святого Духа не с тем, чтобы умалить или заслонить, что содеяно и содевается Господом Иисусом в нашем спасении, но с тем, чтобы выставить на вид, что опускается, и кажется не с добрым намерением, и близ Господа восставить, как и подобает, в твоём сознании и Духа Святого, в равной силе и степени с Господом устрояющего спасение. Спасение наше в Господе Иисусе Христе, но содевается оно в нас благодатию Святого Духа».

И далее: «Желающему полно разуметь все, относящееся к нашему спасению, надлежит различать два момента: домостроительство спасения, или устройство всего, потребного для спасения, — и содеяние спасения каждого лица. Первое совершил Господь Иисус Христос по благоволению Отца, но не без Духа Святого, а второе совершает, по благоволению же Отца, Дух Святой, но не без Христа Господа, Сына Божия». «Чтобы совершилось спасение каждого человека в частности, необходимо, чтобы совмещенное в Лице Господа все потребное для спасения перешло в каждого и им было усвоено. Сие последнее совершает Дух Святой...

Так и веруй, что твое спасение содевается в равной силе Господом Иисусом Христом и Духом Святым или в Господе Иисусе Христе благодатию Святого Духа, не забывая при сем содержать в мысли: по благоволению Отца... Всяко, однако же, не погрешишь, если будешь помышлять, что в устройении всего потребного ко спасению преимущественно действовал Господь Иисус Христос, нераздельно, однако ж, от Духа Святого, а в содеянии спасения каждого преимущественно действует Дух Святой, тоже

демической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды, 37. М., 2000, сс. 46, 63–64.

нераздельно, однако ж, от Господа Спасителя». Богослову, пытающемуся проникнуть в таинственную жизнь Церкви и совершающееся в ней благодатное Богообщение, необходимо, по мнению святителя Феофана, «велегласно возвещая о Господе Иисусе, столь же велегласно возвещать и о Святом Духе, не забывая, однако же, и благоволение Отца».

Впрочем, главная область интересов Феофана как ученого богослова лежала не в догматике, а в нравственном богословии, психологии и аскетике. Еще в сороковые годы, будучи бакалавром Петербургской академии по кафедре нравственного богословия, он задался целью построить православную психологию как стройную богословскую дисциплину. «Вот, по-моему, какой должна быть программа этой психологии: изобразить состав естества человеческого — дух, душа и тело — и представить систематический перечень всех способностей и отправлений каждой части, а затем описать состояние частей естества и способностей: 1) в естественном состоянии; 2) в состоянии под грехом и 3) в состоянии под благодатью. Маленький опыт такой психологии представлен мною в «Письмах о христианской жизни».

Одним из самых популярных трудов Феофана по аскетике был «Путь ко спасению». Святитель наиболее ценил эту свою книгу и до конца дней рекомендовал многим своим корреспондентам обращаться к ней. «Прочитали “Путь ко спасению”? Добре. И еще прочитайте когда-нибудь. Тут *все, что мною писалось, пишется и будет писаться*. Это мои уроки студентам Санкт-Петербургской Академии. Конспект пересмотрен с о. архимандритом Игнатием — после бывшим архиереем Брянчаниновым, и им одобрен. Это было в 46—7 годах»²³.

Существует и еще более сжатый, но яркий и образный, конспект православной психологии Святителя — в церковном поучении, сказанном им в Тамбовском Питиримовском соборе, в Неделю о Самаряныне, 1 мая 1860 года²⁴.

Неделей о Самаряныне называется пятое воскресенье после Пасхи, когда на литургии читается рассказ святого Евангелиста

²³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 1, с. 222.

²⁴ Епископ Феофан. Внутренняя жизнь, сс. 38—44.

Иоанна (из четвертой главы) о беседе Иисуса Христа с самарянячкой (жительницей Самарии) — о жажде и живой воде. «Самарянка просит Его: дай мне такую воду, чтобы мне не ходить сюда на колодезь за водою и вообще не иметь жажды. Господь говорит: “Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять. А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек” (Ин 4, 13—15)».

«Можете догадаться, — начинает свое толкование Феофан, — что здесь рассуждается не о простой жажде, когда хочется пить воду, — а о другой некоторой жажде, более ценной и более обширной. Словом *жажда* означаются высшие потребности человеческого духа, которым нельзя найти полного и прочного удовлетворения нигде, кроме Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Самарянка в сем отношении представляет образ природы человеческой, с неудовлетворенною жаждою обращающейся к Господу после того, как многократно удовлетворяла ее из колодца самоизобретенных тварных благ и все не находила покоя от жажды».

И далее Святитель излагает свое учение о человеческой природе и о том, сколько есть, соответственно, видов жажды.

«Человек не тело только имеет, но и душу, и в душе самой, или в своей внутренней жизни, не душу только, но и дух, который несравненно выше души... Каждая из сих частей существа человеческого — дух, душа и тело — имеет свои потребности. Чувство потребности и есть жаждание. Стало быть, у нас есть три рода жажданий: жаждание телесное (плотское, чувственное), жаждание душевное и жаждание духовное. Первое, плотское, ищет земных и чувственных удовольствий, второе — душевное — ищет благ житейских или благ мира, третье — духовное — ищет благ духовных, небесных — Бога и Божественных вещей».

В свою очередь, жажда каждого из трех уровней имеет как бы по три разновидности. На уровне телесном Феофан выделяет потребности сохранения (есть, пить, спать), движения (ходить, работать, гулять) и употребления чувств (смотреть, слышать, обонять и т.д.). «Три класса потребностей плотских — три рода и жажданий чувственных, которые удовлетворяются чувственными вещами, нас окружающими. Кто занят преимущественно удовлетворением сих потребностей, — тот стоит на степени жи-

вотного. Встал, походил, поговорил, поел и опять соснул, — прогулялся, повертелся, поглазел, поболтал и снова спать. Вот вся тут программа жизни... Пусто, — но к сожалению, очень-очень большой круг людей сюда принадлежит».

Три потребности могут быть выделены и в душе: «1) потребность знания; 2) предприимчивость или попечительность и 3) искание эстетических удовольствий... Столько же в ней и жаданий. Тут жажда никогда не удовлетворяется, а постоянно сдает человека, несмотря на то, что он и минуты не дает себе покоя».

«В духе — есть потребность созерцания Бога и Божественных вещей, удовлетворяемая познанием духовного мира; есть потребность покоя в Боге или покоя совести, удовлетворяемая исполнением воли Божией, есть потребность Богообщения или вкушения Бога, удовлетворяемая молитвенным исчезновением в Боге.

Вот у нас три класса жаданий и по три вида жаданий в каждом классе — всех девять, как бы девять уст, из которых человек слышит непрерывный вопль: жажду!.. Всю жизнь человек бьется, чтоб как-нибудь заглушить сей вопль — и не успевает. Почему? Потому, прежде всего, что неправильно распределяет эти жадания. Посмотрите, как бывает: чувственные потребности стоят напереди, и о них больше заботы, затем душевные, уже в меньшей мере удовлетворяемые, а духовные считаются последними, и о них мало или совсем не бывает заботы.

Так что человек находится теперь в превратном положении — наверху у него то, чему следует быть на низу. А в таком виде трудиться насытить человека есть то же, что стараться наполнить водою сосуд, обратив его кверху дном».

Соответственно, программа врачевания человеческой природы состоит в восстановлении должных приоритетов. «Кто желает покоя, тому надо поправить сию ошибку. Надо прежде всего — удовлетворить дух, возведши его в Богообщение. Далее, силою духа и по его указанию и руководству — удовлетворять и потребностям душевным и телесным. Бог, — полнота благ, — наполнив дух, через него низольет пополнительные удовлетворения на потребности души: на ее знания, предприятия и услаждения, — и на потребности тела, дав им меру, и вес, и цель».

Была у Святителя и своя, вполне оригинальная, вытекающая из всего его мировоззрения, модель материального мира, разуме-

ется, опирающаяся на тогдашний уровень естественнонаучных представлений и ориентированная на определенную философскую систему (прежде всего, Лейбница). Один из знакомых Владыки увлекся химией. Это дало Феофану повод сформулировать в нескольких письмах свой взгляд на мир и на науку.

«О мире я так думаю. Основа мира вещественного — атомы. Но атомы не все одинаковы, — они разные, как разные стихии. Сами, однако ж, они ни движения, ни соединения взаимного иметь не имеют. Все производят действующие в них силы. Какие это силы?

Я допускаю лестницу невещественных сил душевного свойства. Взаимное притяжение, химическое сродство, кристаллизация, растения, животные — производятся соответствующими невещественными силами, которые идут, возвышаясь постепенно.

Субстрат всех сил — *душа мира*. Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их, по мановению и возбуждению Божию. Душа мира создана вместе со словом: «да будет свет!» Свет сей — эфир — есть оболочка души. Словами: «да будет» — творилось нечто новое... Во второй день — твердь. Когда Бог говорил: «да изведет земля...», то Ему внимала душа мира и исполняла повеленное. Она выделяла из себя всякого рода растительные души, которые и дали разнородные растения, а потом стали воспроизводить их «по роду своему». Так же, по слову Божию: «да изведет земля душу живу всякую», — душа мира выделила души животных, которые и произвели разные роды животных».

Совсем другое дело — человек. Он и по трехчастности своего состава, и по особенности творения, и по судьбе посмертной выделяется из всего тварного мира, живого и неживого. В нем впервые задействовано новое начало — дух.

«Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: «да изведет», а в тайне Пресвятой Троицы произносится: «Сотворим»... Тело особо творится из персти. Это было не мертвое тело, а живое — с душою животного. В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать.

Сей дух, соединяясь с душою животного, поднял ее над душою животных на целую стадию, и видим в человеке, что до извест-

ной степени у него все идет, как у животных... до смышленности. А далее начинается ряд сил, хоть душевного свойства, но выше души — рассудок, воля, вкус. Еще далее страх Божий, совесть, недовольство тварным, стремление к Богу. Это — совсем отрешенные от души проявления духовные. Можно еще, между душою и духом, поместить душевно-духовность: идеальничаящий ум, перестраивающая все заново воля и творчество (в искусствах). Это гениальность — с умной, практической и художественной стороны. Дух в душе, или душа в духе»²⁵.

Феофан не создал особой богословской системы. И не ставил такой цели — не любил схем, систем, формализма... Даже формализма в молитве. «Дать вам правила не умею. Да на что правило? Одно то данное — навыкновение Иисусовой молитве — исполняйте, и все тут... Вообще к правилам не следует пристращаться, а быть свободну в отношении к ним, одно имея в намерении, как бы внимание к Богу благоговейное не отходило»²⁶. Его книги вводят не в систему богословских знаний и концепций, а в настрой христианской жизни. Поэтому читателям Феофана не нужно задаваться какой-то последовательностью в чтении его книг. Он сам сказал: «Порядок тут всякий пригож... Много зараз не читайте... Не читайте затем, чтобы только прочитать, а чтобы освежить и попитать душу. Если при чтении и размышлении какая-либо мысль исторгнет вас из среды тварей и перенесет пред лице Господа... закрывайте книгу, — оставайтесь с сею мыслию...»²⁷.

«Дать вам правила не умею», — писал по смирению Святитель. Он дал нам больше, чем правило — путь к спасению, запечатленный в созданной им новой, русской версии *Добротолюбия*.

ДОБРОТОЛЮБИЕ — КНИГА И ОБРАЗ ЖИЗНИ

«Бога стяжи и не востребуеши книги», — глубоко и точно на все времена сказал великий византийский мистик X в.а, учитель Симеона Нового Богослова, Симеон Благоговейный. В земной на-

²⁵ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни. Тамбов, 1897, сс. 91–92.

²⁶ Там же, с. 153.

²⁷ Последние заветы. Переписка из последнего года жизни Преосвященного Феофана. М., 1896, с. 9.

шей грешной истории книги остаются «невостребованными», как правило, отнюдь не в периоды полноты опытного Богословения, но как раз напротив — в эпохи его оскудения.

Одной из самых востребованных книг, признаваемых «событием не только в истории русского монашества, но и русской культуры»²⁸ и совершенно, однако, обойденной вниманием исторической и богословской отечественной литературы, является *Добротолюбие*.

Более двух веков прошло с того дня, как в Венеции в 1782 г. был отпечатан на греческом языке фолиант с не очень, на первый взгляд, понятным названием *Филокалия священных трезвенников*. Мы знаем теперь, что издание подготовлено было известными деятелями православного возрождения в Греции — митрополитом Коринфским Макарием Нотарой и его помощником преподающим Никодимом Святогорцем. Одиннадцать лет спустя книга с русским калькированным названием *Добротолюбие*, хотя не вполне идентичного содержания, пришла в Россию, где ее ожидали и больший успех, и еще более удивительная судьба.

На титульном листе первого российского (кириллического) издания торжественно значилось: «Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения, собранные от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Перевод с еллиногреческого языка». В выходных данных читаем: «Повелением императрицы Екатерины Алексеевны всея России при наследнике ее... Павле Петровиче... благословением же Святейшего Правительствующего Синода, напечатана книга сия в царствующем великом граде Москве. В лето от сотворения мира 7301. От Рождества же по плоти Бога Слова 1793, месяца майя».

Это был, собственно, первый том книги, хотя издатели, не уверенные, видимо, в скором выходе второго, представили его как законченное целое («Оглавление книги сия, на части разделяющаяся»). Второй том (часть четвертая) вышел, без выходных данных, через несколько лет — на бумаге, датированной 1797 годом.

²⁸ *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 127.

В 1990 г. Московское *Добротолюбие* 1793–1797 гг. в полном виде было факсимильно переиздано в Бухаресте в серии «Памятники мировой культуры».

Добротолюбие — как мы сказали, калька греческого слова *Φιλοκαλία* — «любовь к прекрасному, возвышенному»; славянское «добрута» в данном сочетании не имеет морального оттенка, ассоциируемого с современным словом «доброта», но означает преимущественно «красота, доблесть». Смысл «филокалии» (слова и жанра) — тот же, что «антологии» («собрания цветов»).

Книга представляет удачный и редкий случай, когда принцип «отечества», т.е. жизне- и мыслеустройства по образцу и вере *святых отцов*, один из основолежащих для православной традиции, сконцентрирован и воплощен под одной обложкой. Здесь представлены компактно, отдельными сочинениями или фрагментами, творения мистиков разных веков — с IV по XIV — в единой линии богословского развития. Антоний Великий (251–356), «иноческого жития первоначальник», Авва Евагрий (346–399), «великий учитель созерцательной жизни», Марк Подвижник (IV в.), Иоанн Кассиан Римлянин (360–435), зачинатель монашества на Западе, Нил Синайский, Диадок Фотикийский, Исихий Иерусалимский, Иоанн Карпафийский, Исайя Отшельник (все — подвижники V в.), Феодор Едесский († 848), Симеон Новый Богослов (949–1022), его ученик Никита Стифат (XI в.), талантливые компиляторы XI–XII вв. Илия Екдик и Петр Дамаскин, идеологи афонского исихастского Возрождения XIII–XIV вв. Никифор Уединенник, Феолит Филадельфийский, Григорий Синаит, Григорий Палама, Каллист и Игнатий Ксанфопулы... Не будет преувеличением сказать, что книга вместила в себя классику православной аскетики во всем объеме пройденного ею, до XIV столетия включительно, исторического пути. «Сменяются страны, города, народы, области, монастыри, но единая жизнь благодатная течет неизменно. Замирая в одном месте, она вспыхивает в другом, то шире раскидываясь, то сосредоточиваясь в небольшом круге людей, но никогда не иссякает»²⁹.

Историки различают в святоотеческом наследии писания

²⁹ Мансуров Сергей, священник. Очерки из истории Церкви. М., 1993, с. 35.

«отцов-богословов» и «отцов-аскетов», — деление довольно условное, но отражающее до известной степени преимущественную проблематику творений тех и других. Огрубляя и обостряя, «богословы», — это те, кто размышляет и учит, как «устроен» Бог, «аскеты» — те, кто исследует, как устроен человек. Но поскольку цель христианской жизни есть, по учению преподобного Серафима Саровского «стяжание Духа Святого», т.е. стяжание Бога человеком (обожение, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$), постольку писания мистиков, «отцов *Добротолюбия*», руководителей на путях умной молитвы и фактического теозиса, оказываются «более актуальными» — по крайней мере для широкого православного читателя. Можно ничего не знать из так называемого школьного, академического богословия, тем паче из «внешней» философии — и быть при этом Серафимом Саровским или Силуаном Афонским. Познание истины в Православии возможно, как писал, цитируя В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев, лишь «как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвающей Истину. И на вершине познания находятся не ученые и философы, а святые. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига»³⁰.

Вот подлинный смысл *Добротолюбия*, которое есть в буквальном смысле «не догма, а руководство к действию», не книга, но образ жизни. Разумеется, подобный «жанр» не может возникнуть или возродиться в ту или иную эпоху, если не будет живых носителей соответствующих христианских «добрут» (в древнерусском смысле). Каппадокийцы IV в., афонские исихасты XIV в., русские и греческие «добротолюбцы» XVIII–XIX вв. — вехи единого, неотрывного от истории и жизни Церкви «филокалического движения», ритм «филокалического» ее дыхания.

«ДОБРОТОЛЮБИЕ» ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО

У истоков русского монашеского Возрождения XVIII в. стоял преподобный Паисий Величковский. Его имя не значилось ни

³⁰ Русская философия // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990, сс. 76–77. (Источник цитаты: Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода. М., 1912, сс. 20–21).

на первом, ни на последующих московских изданиях *Добротолюбия*, но на Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, он был причислен к лику святых как «подвижник *Добротолюбия*», который «верных научил ум к Богу возводить» и сердцем совершать Иисусову молитву. Именно так сказано в основном литургическом документе его прославления — в тропаре Преподобному.

Время, когда жил преподобный Паисий — трудное время в истории русского монашества. Преподобный был ровесником антимонашеского законодательства Петра Первого и монастырской реформы Екатерины Второй. После секуляризации 1762 г. число обителей в стране резко сокращается. Около 600 из них (почти две трети) закрыто, в том числе более сотни таких, что основаны были в прежние века святыми подвижниками, канонизованными и местночтимыми. Еще 160 «вынесено за штат», т.е. им дозволялось продолжить свое существование, но без какой-либо государственной поддержки. Это был второй, после синодальной реформы Петра, сокрушительнейший удар по Русской Православной Церкви, по церковному Преданию, по духовным основам народной жизни.

Единственным способом внутреннего протеста со стороны Православной Церкви оставалось — процвести подвижниками. Екатерининская эпоха впервые вводит русское монашество в сферу напряженного богословского поиска. *Добротолюбие* Паисия Величковского и *Беседа о стяжании Святого Духа* Серафима Саровского становятся ответом на вызов времени.

Мы не можем останавливаться здесь на житии Преподобного Паисия. Сделавшись руководителем иноческой общины в Ильинском ските на Афоне, Паисий начал приобретать (переписывать или покупать) книги о внутренней жизни иноков и старческом руководстве ею — первоначально из сугубо практических, пастырских соображений. «И во первых, начах прилежно, Божию помощию, книги отеческия, о послушании и трезвении, внимании же и молитве учащие, с немалым трудом и иждивением стяжавати, ово сам своєю рукою преписуя, ово же и пенязьми купуя». По долговременному изучению приобретенных книг, в условиях их непосредственного, аскетического и старческого использования («неколико лет чтый тыя с прилежанием»), он

убедился, что славянские списки книг содержат во многих местах «неисповедимую неясность», приводящую к утрате «самого грамматического разума». Он попробовал править тексты на основании других славянских списков: «возмнех, яко словенские отеческие книги с других словенских книг мощно есть поне мало исправити». Начав с рукописи, содержащей сочинения Исихия, Филофея и Феодора Едесского, он сверял ее по четырем разным спискам. Попытка оказалась неудачной. Ошибки суммировались, «разума» не прибавлялось. Книгу любимого им Исаака Сирина, принесенную еще из Киева, «шесть недель день и ночь исправлял по другой такой книге, якобы во всем с греческою сходной, но со временем понял, что мою лучшую по той худшей испортил»³¹.

Пришло понимание, что «славенские отеческие книги отнюдь не могут получить исправления, разве от своих источников»³² — т.е. без обращения к греческим оригиналам. Паисий начинает многолетнюю работу по сверке старых переводов и новому переводу святоотеческих книг с греческого на церковнославянский.

За год до смерти Преподобного, в 1793 г., митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров), тогдашний Первоиерарх Русской Церкви, благословил готовить первое издание *Добротолюбия* на основе переводов Паисия, привезенных из Молдавии.

«Уложены» были эти паисиевские переводы петербургскими и московскими редакторами в схему Венецианской Филокалии. Для этого были переведены (не известно в точности, кем) «Предисловие» Никодима Святогорца и составленные им краткие справки-предисловия к каждому из авторов. Число и порядок авторов в московском издании сильно отличались от греческого. Станным образом, ряд переводов Паисия включен в него не был: Максим Исповедник, Авва Фалассий, Толкование на молитву «Господи помилуй».

³¹ От письма старца Паисия, еже писа к старцу Феодосию // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. Репринт: Оптина пустынь, 2001, сс. 211–212.

³² *Преподобный Паисий Величковский. О преводе книги св. Исаака Сирина с еллиногреческого на славенский язык краткое изъяснение // Исаак Сирин. Слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. М., 1854. Репринт: Оптина Пустынь, 2004, с. VII.*

Добротолюбие Паисия выдержало, хотя не без сложностей, за шесть десятилетий 6 изданий — очень много для трудной по языку и содержанию богословской книги³³. Оно стало в России любимым народным и монашеским чтением, вошло в рифмованный и нерифмованный монастырский фольклор:

Наукою Добротолюбья
Обнимем сердцем Боголюбье³⁴, —

и стало наконец «героем» своеобразной исихастской повести *Откровенные рассказы странника* (к их редактированию приложил, кстати, руку, и Святитель Феофан Затворник).

«ДОБРОТОЛЮБИЕ» ФЕОФАНА

С именем Святителя Феофана и связана, начиная с середины XIX в., история Русского *Добротолюбия*. Годы создания вышенским подвижником новой версии *Добротолюбия*, в современном русском переводе, расширенного по сравнению не только с Паисиевой, но и с греческой *Филокалией*, определяют обычно по выходным данным первого и последнего (пятого) томов: 1877—1890. Фактически работа заняла — с большими перерывами, изменениями плана, отвлечениями и возвращениями к теме — почти четверть века. Вспомним кратко — словами самого Владыки, на основании его опубликованных писем — «библиохронику» работы над русским *Добротолюбием*.

14.9.1866: «На Воздвижение написал прошение с отречением от управления <Вышенской> обителью... Тут же прошу о пенсии. Мне хорошо. Дюже хорошо. Переводить начал Добротолюбие — с греческого» (1066; VII, 29)³⁵.

³³ Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения. Изд. 2-е. М., 1822; Изд. 3-е. М., 1832; Изд. 4-е. М., 1840; Изд. 5-е. М., 1851; Изд. 6-е. М., 1857. Текст всех изданий идентичен, за исключением незначительной «ползучей» правки. См. также новое издание Сретенского монастыря: М., 2001.

³⁴ Один из афоризмов старца Адриана Югского. (*Адриан, иеромонах*, подвижник Югской Дорофеевой пустыни. Руководство к духовной жизни или переписка с разными лицами в вопросах и ответах. СПб., 1861. Репринт: М.-Рига, 1995, с. 89).

³⁵ В конце каждой цитаты первая цифра означает порядковый номер письма, соответственно сквозной нумерации, принятой в восьмитомном

14.11.1866: «Отложил на время святого Антония, — отдохнуть. Перевожу следующих по Добротолوبию греческому... Аввы Исайи...» (1070; VII, 35. В издании письмо датировано ошибочно 1868 г.).

18.1.1871: «Сижу теперь и перевожу писания св. Антония Великого — родоначальника монахов. Я начал это еще с приезда на Вышу, да бросил, а теперь опять вздумалось. Трудноват язык. Докончу ли?» (416; III, 60).

21.11.1873: «Первую часть (Добротолубия) кончаю... Ныне завел переписку только (т.е. отдал том первый в переписку. — *Н.Л.*)» (1076; VII, 42).

17.4.1875: «Вздумал между делом приготовить второй том русского Добротолубия. Первый уже готов. Там Антоний Великий, Макарий Великий, Марк Подвижник, Исайя Отшельник, Евагрий... Все пустынники. Во втором будут все уставщики общежитийные... Св. Пахомий, Василий Великий, Кассиан, св. Венедикт... и другие тут между ними... Порядочный томик соберется. На этом я отдыхаю, — хоть и тут труд не малый» (1086; VII, 58).

2.7.1875: «Кончил устав святого Пахомия, — берусь за святого Василия Великого устав» (1088; VII, 59).

23.7.1875: «Не остановилось бы дело. Это нечто большое... Книг в десять. Уставы святого Пахомия и святого Василия выбрал. Да перевожу устав святого Венедикта. Еще Кассиана к ним — и довольно в этом роде» (1089; VII, 61).

28.3.1876: «Второй выпуск я думал составить из уставов Пахомия, Василия Великого, св. Венедикта и Кассиана. Теперь вижу, что Кассиан один составит большую книгу. Потому те три устава нужно печатать особо. И составят они второй выпуск, а Кассиан будет третий. Что дальше, увидим» (1101; VII, 86).

1.4.1876: «Очень рад, что идет печатание (первого тома). Второй выпуск можно тоже печатать... без Кассиана, за которым дело, — и который между тем один составит большую книгу» (1102; VII, 87).

16.5.1876: «Добротолубие продвигается ли (имеется в виду

собрании писем (*Святитель Феофан Затворник. Творения. Собрание писем. Репринтное издание. М., 1994, вып. 1—8*), вторая (римская) цифра — номер тома, третья — страницу.

печатание первого тома. — *Н.Л.*) Желая ему успеха» (1105; VII, 91).

9.6.1876: «Добротолюбие идет очень лениво (см. примечание в предыдущей цитате. — *Н.Л.*)... И это должно пристыжать С.-Петербург. Для меня, однако ж, это все равно» (1106; VII, 91–92).

10.8.1876: «Отпечатанные листы Добротолюбия (тома первого) присланы. Читаю неспешно» (1107; VII, 93).

4.10.1876: «Уставы готовы... И прозевали мы... Вон святой Кассиан переведен и уже печатается (имеется в виду перевод епископа Петра Екатериновского, изданный в 1876 г. — *Н.Л.*). Но горевать нечего. Это для нашего сборника лучше. Я выберу, в таком случае, из него сущность его учения о подвижничестве и духовном преспеянии. И короче, и полезнее» (1108; VII, 94).

22.11.1876: «Прежнее предисловие (к первому тому) никуда не гоже. Кое-как скропал новое, и хотя оно тоже не прелесть, но все лучше прежнего, по крайней мере, смиреннее. Препровождаю его и прошу покорно его отпечатать вместо прежнего, которое под лавку. Что касается до подписи составителя, то ее не должно быть ни под каким видом. Это входило в условия передачи издания афонцам» (1110; VII, 97).

28.4.1877: «Посылаю еще книгу Добротолюбие (т.е. первый том уже отпечатан и получен на Выше. — *Н.Л.*)» (Письма епископа Феофана. Тамбов, 1897, с. 262).

1.10.1881: «Идет тихоходно и сборник Добротолюбие, 2 том... Уж на кончике... (Письма епископа Феофана, с. 233).

21.6.1882: «Что делает Выша? Все спит. Впрочем, сверяю новый перевод Аввы Исаяи с переводом Паисия Величковского, который прислали мне добрые оптинские старцы» (1155; VII, 163).

26.10.1882: «Следовало бы толковать Послание к Евреям, или собирать второй том Добротолюбия... или еще что... Ничего не делается. Лень окончательно обуяла». (Речь идет об отказе от идеи строить второй том на древних иноческих уставах и о возвращении к порядку материалов греческого Добротолюбия — *Н.Л.*)

28.3.1883: «Вот я и свободен стал. А писать все же не хочется. Взаялся за Добротолюбие, о коем докучают непрестанно афонцы. И св. Кассиана уже приготовил... т.е. выписку из него (из перевода, сделанного ранее и вошедшего позже в *Древние иноческие уставы* — *Н.Л.*)» (1159; VII, 169).

25.4.1883: «Сижу теперь над вторым томом Добротолюбия. Кассиан святой и преподобный Исихий — кончены... Течет преподобный Нил премудрый... Пред св. Кассианом надо поместить извлечения из св. Ефрема. Он — начало. Конец — Исаак Сирианин. И все, кои между ними, все, хоть по немного, войдут в сей том» (1160; VII, 172).

10.1.1885: «Второй том Добротолюбия печатается. Половину прислали для просмотра. Опять много ошибок... Жду конца. Выйдет книжка пузатенькая: она вся о борьбе со страстями» (1167; VII, 182).

14.5.1885: «Посылаю вам второй том Добротолюбия» (1169; VII, 187).

25.3.1886: «Взялся за третий том Добротолюбия, который будет состоять из одних тех статей, кои имеются в греческом Добротолюбии. Переводится Диадох (Письма епископа Феофана, с. 377).

23.7.1886: «Сейчас кончил Диадоха... Какой ясновидящий! А между тем в славянском переводе он очень темен. Теперь начинаю Иоанна Карпафского» (998; VI, 134).

25.8.1886: «Мое здоровье исправно. Глаз служит еще. Долго ли, Бог один ведает. Перевожу теперь что следует для третьего тома Добротолюбия... Собеседования Аввы Зосимы, — того, что похоронил и напутствовал Марию Египетскую» (1000; VI, 137).

17.9.1886: «Теперь собираю третий том Добротолюбия — все по греческому Добротолюбию. Имеются уже — Диадох, Иоанн Карпафский, Авва Зосима, четыре сотни изречений Аввы Фалассия. Следует св. Иоанн Дамаскин, Феодор Едесский, Филофей Синайский и т.д.» (1001; VI, 139).

8.10.1886: «Теперь перевожу умозрительное слово Феодора, что следует за деятельными главами Феодора Едесского... Здоровье мое исправно. Имею ревность покончить с Добротолюбием... Еще книжки две-три потребуется. Достанет ли на это глаза моего...» (1002; VI, 140–141).

23.11.1886: «Сижу над Максимом Исповедником. Еще остается пять сотен — глав или изречений. Иной раз в сутки больше одного изречения и не переведешь» (1004; VI, 142–143).

30.1.1887: «Теперь третий том Добротолюбия составляю... Все шло гладко. Но как дошел до св. Максима Исповедника... и

начались острые пути. Ведь он премудренный. И много есть темного. Подумываю выборку сделать: все ясное взять, а темноватое опустить. И исповедаться перед всеми, что сил не хватает. У него 700 глав о богословии и о добродетели и грехе... Эта премудрость, т.е. выборку сделать, явилась у меня только ныне... Скушно сидеть... думаешь-думаешь, и все-таки не придумаешь» (Письма, с. 381).

2.2.1887: «Понемножку перевожу, как знаете, Максима Исповедника. Трудноват!» (1007; VI, 148).

19.3.1887: «Третий том Добротолюбия подходит к концу. Что готово, отсылаю на Афон, — где, как полагают старцы, они лучше могут устроить переписку... Максима Исповедника перестал переводить подряд, а делаю выборку более простых и более деятельных (т.е. практических. — *Н.Л.*) изречений... Этакие же главы оставил и из переведенных уже; прочие опустил: так что из 700 — наберется едва ли до 300. Достали старцы поучения св. Феодора Студита. У нас их известно только 90–95, а их всего около 400... Куда как хорошо будет, если их все перевести?! Может быть, я возьмусь за этот перевод. А может — нет» (1008; VI, 149–150).

30.4.1887: «Третий том Добротолюбия был кончен. Но вздумалось прибавить аскетические уроки святого Феодора Студита... Выбрать их надо из его поучений... Что потребует времени немалого... А при моей лености — и очень великого. Сделать, однако ж, надо» (1009; VI, 151–152).

1.6.1887: «Третий том Добротолюбия отослал для переписки на Афон. Теперь делаю выборку наставлений Феодора Студита из его катихизисов. Если успею, и это пойдет в третьем же томе, а нет — в четвертый, который тоже надо готовить» (1010; VI, 153).

24.6.1887: «Из поучений св. Феодора Студита делаю выборку, потому что не нашли еще сборника исправного. Когда достанут афонцы исправный список, тогда подряд переведем... А эта выборка пойдет в четвертом томе Добротолюбия» (1011; VI, 155).

16.8.1887: «Выборка из св. Феодора Студита с переводом идет... хоть очень лениво...» (1188; VII, 213. В издании датировано ошибочно 1889 годом).

27.10.1887: «Начал переводить второй том (из четырех — *Н.Л.*) рукописи поучений св. Феодора Студита. Не скоро дело сие делается» (1017; VI, 166).

27.11.1887: «Второй том идет проворней. Через месяц, может быть, кончу. Все (все четыре — *Н.Л.*), может быть к половине следующего года кончить можно» (1018; VI, 167).

29.12.1887: «Времени нет; спешу доканчивать св. Феодора Студита... Что потребует не более месяца...» (1019; VI, 168–169).

27.1.1888: «Третий том Добротолюбия только получил набело переписанный для прочтения. А печать еще после цензуры. Вышло что-то большое, тогда как я думал, что этот том будет меньше прежних. Св. Студит к концу. Осталось 24 поучения... Но надо тоже пересмотреть» (1021; VI, 171).

Февраль, 1888: «Без просыпа лежал на поучениях св. Феодора Студита — ноябрь, декабрь и январь. Только что кончил... Всего будет такая же книга, как Добротолюбие. И я полагаю издать сии поучения — не как «Почтения», а как наставление монахам — определив на них четвертый том Добротолюбия. Третий том в переписке набело лежит предо мною и ожидает перечитывания, которое и начнется завтра. По окончании сего перечитывания начнется заготовка пятого, конечного тома Добротолюбия, в который войдет все, что еще остается в греческом Добротолюбии; и если сего окажется слишком много, — то в сокращении» (1197; VII, 228. В издании не датировано).

29.5.1888: «Я здоров, но леньность совсем одолела. Знаете, сколько времени я перечитываю св. Феодора? Начал, кажется, еще до масленицы... и еще не кончил. Остается с треть» (1024; VI, 176).

7.8.1888: «Феодора Студита отослал афонцам для переписи. Теперь идет и пятый том. Начало с Симеона Нового Богослова. Но как он переведен (Феофан перевел его ранее. — *Н.Л.*), то нужное небольшое оттуда взято будет. Переводятся главы ученика его Никиты Стифата... премудрые» (1028; VI, 182).

23.8.1888: «Перевожу Никиты Стифата премудрые наставления. К нему или впереди его будут извлечения из Симеона Нового Богослова. И так далее... Это пятый том Добротолюбия. Но голова стала слабеть. Только утром и могу работать, и то часа три. А вечером уже давно ничего не работаю» (1029; VI, 183).

26.10.1888: «Пятый том переводится. Третий — печатается. Долго возились с переписыванием его. Четвертый — переписывается» (1031; VI, 187).

4.12.1888: «Я перевожу теперь святого Григория Паламу. Он проще предшественников. После него останутся только главы Игнатия и Каллиста. Есть там (в греческом Добротолюбии. — *Н.Л.*) еще какой-то Катафигиот Каллист... Но он очень отвлечен и едва ли будет переведен. Впрочем, посмотрю» (1033; VI, 191).

20.12.1888: «Спешу закончить Добротолюбие. Лучше сказать: хочу спешить, но не спешится. Потому что очень мудрена фразеология св. отцов. Думал, что легче будут Каллист и Игнатий. Нет, и они не легче. Иной раз один пунктик только и успеешь <за день> переложить» (1185; VII, 209).

19.1.1889: «У меня все по-старому... Один глаз не служит уж давно; и другой гонится за ним, но еще служит. Лениности моей я одолжен тем, что до сих пор не кончил Добротолюбия. Идет, впрочем, уже последний том» (758; IV, 256).

20.2.1889: «У меня куча дел. Перечитываю переписанный четвертый том. Весь будет из писаний св. Феодора Студита» (1186; VII, 210).

13.3.1889: «Третий том, наконец, жду, что вот-вот приедет. Больше года его переписывали... И печатать начали чай с половины прошлого года, если не раньше. И четвертый том переписывался с год... Теперь перечитываю переписанный... Еще немножко, и кончу... Пятый кончается переводом» (1036; VI, 196).

20.4.1889: «Третий том Добротолюбия в Шацке, но от нас туда езды нет (по причине весеннего половодья. — *Н.Л.*). Когда получу, пришлю. Четвертый том, переписанный — отправлен в цензуру. Пятый том имеется для переписки. — И аминь... и Богу слава!» (1037; VI, 198).

21.4.1889: «А у меня трехдневный звон — ради окончания Добротолюбия. Пятый том кончен и приготовлен к отправке в Москву для переписи, и ждет только, когда откроется дорога. Четвертый том пошел в цензуру. Третий отпечатан и лежит в Шацке, тоже ожидая дороги» (1187; VII, 211–212).

1.6.1889: «У меня на душе — засуха. Ничего делать не хочется со времени окончания Добротолюбия. Это скучное время! Посылаю вам три экземпляра третьего тома Добротолюбия. Тут все отборные статьи: Диадох премудрый, Зосима многоопытный, Филофей тайнозрительный... Четвертый том печатается, пятый переписывается» (1038; VI, 199–200).

2.10.1889: «После Добротолюбия никак не нападу на дело по душе... и доселе ничего не делаю. Печатание четвертого тома Добротолюбия на кончике... Пятый том — совсем готов к печатанию» (1042; VI, 206).

23.10.1889: «Жду последние листки четвертого тома Добротолюбия. Но, кажется, афонцы немного сдремнуть прилегли» (1043; VI, 208).

13.12.1889: «Получил я четвертый том Добротолюбия» (1045; VI, 210).

26.5.1890: «Посылаю вам книги — Добротолюбие, четвертый и пятый томы» (968; VI, 83).

ДВЕ ЭПОХИ — ДВА «ДОБРОТОЛЮБИЯ»

Пять «пузатеньких», как говорил Святитель, томов *Добротолюбия* стали не только завершением и памятником его многолетнего творческого подвига, но и выдающимся событием в истории русской православной духовности.

Вся история русской богословской мысли в XIX в. — это, по внутренней стороне, борьба за святых отцов, за возвращение к живому богomyслию патристики, и соответственно за «национальное освобождение в области богословия» (Святитель Иларион Троицкий) — против западничества и схоластики. По внешней филологической стороне — это острая конкуренция филологических и научно-издательских принципов, с одинаковым напряжением проявлявшаяся в библеистике (проблема русского перевода Библии), патристике (переводы в журналах духовных академий), гомилетике (ср. проповеди Святителя Филарета (Дроздова), с одной стороны, и епископа Иоанна Смоленского или праведного Иоанна Кронштадтского — с другой). В условиях углубления секуляризации русской жизни и противостоящих ей попыток воцерковления светской культуры, борьба за выработку национальной школы богословствования была в значительной степени борьбой за выбор языка.

В этом смысле, переход от церковнославянского *Добротолюбия* преподобного Паисия Величковского к русскому *Добротолюбию* Феофана связан с общим изменением системы религиозно-психологических, социальных и культурологических ориентаций в русском обществе второй половины XIX столетия.

Для святоотеческих изданий, осуществленных Оптиной пустыню и связанных с именами преподобных старцев Макария и Амвросия, характерно такое же, максимально бережное отношение к тексту Паисия, каким было отношение самого Паисия к греческому оригиналу. Переводы Паисия, наравне с оригинальными его творениями (типа *Свитка об умной молитве*), воспринимаются сами по себе, и справедливо, как памятник святоотеческой (уже *русской святоотеческой*) традиции. Литургическое почитание их создателя в лике святых началось в Нямецком и связанных с ним монастырях сразу после кончины старца. С другой стороны, оптинцы, как в свое время и сам Паисий, ориентируются первоначально на монашескую аудиторию, на будущих практиков — и лишь в меру опыта интерпретаторов — *Добротолюбия*: «кто будет делать, тот поймет», — говорил старец Макарий. С этой точки зрения весьма выразительна, хотя и по специальному поводу оброненная, формулировка митрополита Филарета: «лучше оставить темное темным, чем дать читателю нашу мысль вместо мысли святого отца»³⁶. Отец Макарий, как известно, отзывался в подобных случаях и резко: «да не поставим свое гнилое вместо его (Паисия) высокого духовного понимания»³⁷.

Эта аскетическая установка (а для оптинских подвижников вся их редакционно-издательская работа была разновидностью умного делания) вела издателей к следующим вариантам: (1) обычное подстрочное комментирование характерных терминов и оборотов Паисия — с привлечением русского академического (для изданных уже отцов) и греческого изданий (классические примеры — издания Феодора Студита 1853 г. и Исаака Сирина 1854 г.); (2) сплошное комментирование, т.е. параллельное воспроизведение паисиевского и современного русского переводов (так издали в 1855 г. Авву Фалассия); наконец, (3) неосуществленный экспериментальный вариант с параллельным греческим текстом (так собирались издать Максима Исповедника).

Вместе с тем, трезво оценивая языковую и культурную ситуацию, оптинцы, почти одновременно с выходом церковнославянских паисиевских книг, перешли, с начала пятидесятых

³⁶ Леонид (*Кавелин*), архимандрит. Житие иеросхимонаха Макария. Оптина Пустынь, 1995, с. 175.

³⁷ Там же, с. 165.

годов, на русские издания. Независимо от того, осуществлялся ими современный русский перевод с греческого оригинала (при учете перевода Паисия), или речь шла о переложении на русский паисиевского церковнославянского перевода (с обращением к греческому лишь в затруднительных случаях), это радикально меняло ситуацию как переводческого делания, так и читательского восприятия.

«Школа перевода» (в данном случае) определяется как выбором исходного языка и текста (будет это древнегреческий, новогреческий или латынь; рукописная традиция или только печатный текст), так и выбором результирующего языка и текста (на что ориентирован переводчик: на церковнославянский язык или современный русский, на церковное или домашнее употребление книги, на монашескую или светскую аудиторию, на специалиста, способного обратиться к оригиналу, или на широкого, мало подготовленного читателя).

По этим параметрам «школа Паисия» и «школа Феофана», в самом кратком сравнении, различаются следующим образом.

Добротолюбие Паисия рассчитано только и исключительно на монахов. Текст Феофана принципиально предназначен для всех, даже, пожалуй, преимущественно для светского благочестивого, но не очень умудренного в богословии читателя.

Паисием работа ведется — там, где это перевод, а не справа, — только исходя из греческих текстов. Феофан в работе широко использует как западноевропейскую (католическую и протестантскую) научную литературу, так и латинские переводы греческих святых отцов. Например, в письме от 28 февраля 1874 г. читаем: «Что писал я про Феодора Студита, не забудьте похлопотать. Это мне нужно знать. Если нет подлинных (греческих. — *Н.Л.*), с латинского стану переводить... Но это, наперед можно сказать, будет не совсем близко к подлиннику — перевод из вторых рук. Да и латинский-то каков, неznать»³⁸. Это относится и к его переводам-переделкам, таким как *Невидимая брань* — латинский, тевтонский трактат по аскетике, переведенный (с изменениями) в свое время на греческий преподобным Никодимом Святогорцем

³⁸ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 1, с. 85.

и полностью перелицованный и «оправославленный» в русской версии Святителя Феофана. «Она (книга) слишком перетушована... и подлинника не узнал бы сам старец Никодим. Хотелось все пояснее сказать»³⁹. Окончив работу над *Невидимой бранью*, Феофан «взялся переводить новую книгу, одного с ней сорта... Эта тоньше... и всеобъемней... и вообще относится к жизни по Богу... будто полная аскетика»⁴⁰. А одному из знакомых рекомендовал перевести *Руководство к христианской жизни* Франциска Сальского: «Выгладим, вычистим, и никто не узнает Франциска...»⁴¹.

Принцип пословного и даже поморфемного перевода излишне затрудняет восприятие паисиевских переводов. При этом переводчиком всегда точно сохранялся объем исходного текста. Для достижения этой цели перевод трудного места осуществлялся любой ценой («пусть темное будет темным»). Феофан, напротив, следует принципу свободного перевода, ориентированного на точную передачу смысла, а не словесной оболочки. Он широко и свободно прибегает к выборке, пропуску «темных» мест и целых глав, — даже целых трудных для перевода авторов (например, в его *Добротолубии* опущены многие главы Максима Исповедника, полностью исключен Каллист Катафигиот), и честно и спокойно признается в этом в своих письмах и предисловиях к соответствующим томам. Более того, в работе над русским вариантом *Филокалии* Феофан, как ни странно, последовательно отстаивает *свои авторские права и авторскую волю*. Еще по поводу первого тома он пишет иеромонаху Арсению (Минину): «Благословите у старцев печатать Добротолубие, как я его составлю — худо ли то,

³⁹ Там же, вып. 2, с. 84.

⁴⁰ Там же, т. 3, вып. 6, с. 110. Впрочем, Святитель отказался вскоре от своего замысла: «Дошло до статей о молитве... Темная какая-то путаница! И остановился. Латиняне умную молитву не по-нашему понимают. Она у них — богомыслие, заключаемое молитвой. А это, хотя очень плодотворное упражнение, но не есть молитва». (Там же, с. 115). И в письме другому корреспонденту: «Дошел до молитвы — и стал. Я, говорит, буду говорить только об умной молитве... и пошел точать... о молитве слова два сказал, а далее все — meditation и meditation. 20 с лишним глав. И все как-то мудрено. И поправке трудно поддается. Я и бросил, — пока наберусь мужества» (там же, с. 117).

⁴¹ Там же, с. 117.

или хорошо, чтобы у нас с вами споров не было» (курсив мой. — Н.Л.)⁴².

Там, где Паисий конструирует громоздкие богословские (и не только богословские) термины путем безудержного и не всегда уместного калькирования греческих, Феофан предпочитает контекстуальные определения, когда понятие литературно «обсказывается», а не калькируется. Соответственно, *Добротолюбие* Паисия знает лишь богословствование «внутри текста» (ничего от себя). Феофан богословствует в своих вольных «обсказываниях» в понятиях и терминах православной науки второй половины XIX в.

Различаются и индивидуальные манеры работы того и другого переводчика. Для Паисия характерны многократные возвращения к одному и тому же тексту, бесконечные повторные сверки и редактирования. Феофан писал только «в один присест». Поэтому и жалуется в письмах на сложность перевода, на трудность святоотеческих текстов. Поэтому и переходит так легко, в нетерпении, к практике сокращений и извлечений. И вообще: «Кто придирается к словам, упуская из внимания мысль?»⁴³

Но зато у Паисия явно отсутствие заботы о «внешнем» читателе, о каком-либо воздействии на светскую, не иноческую, тем паче неправославную аудиторию (при постоянной заботе о распространении своих переводов в русских православных монастырях). У Феофана, напротив, постоянный «прицел» на читателя — в том числе на привлечение читателя не воцерковленного⁴⁴.

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН И НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ

В последние годы появились работы, посвященные исследованию различных аспектов богословия Святителя Феофана Затворника на фоне рецепции греческого и, в частности, афонского духовного наследия в России. Предпринимаются попытки сравни-

⁴² Там же, вып. 1, с. 90.

⁴³ Там же, с. 100.

⁴⁴ Подробнее см.: Лисовой Н.Н. Две эпохи — два Добротолюбия // Добротолюбие. Т. 5. Пер. с греч. Святителя Феофана Затворника. М., изд. Сретенского м-ря, 2004, сс. 472–538; К библиографии Русского Добротолюбия // Там же, сс. 539–550.

тельного анализа греческой *Филокалии* и двух редакций русского *Добротолюбия*, церковнославянской версии преподобного Паисия Величковского и русской — Святителя Феофана. Этой теме был посвящен, например, ряд докладов на международной конференции «50-летие со дня прославления преподобного Никодима Святогорца» (Москва, 26–28 июля 2005). Появления подобных работ нельзя не приветствовать. Правда, к сожалению, вместо конструктивной и полезной для будущего работы по изучению наследия каждого из названных богословов, дело чаще всего пока не идет далее формального сопоставления: выявления параллельных мест, т.е. попросту — приведения рядом более или менее похожих или заведомо к одному источнику восходящих фраз и суждений.

По нашему убеждению, преподобного Никодима можно и должно сравнивать не с Феофаном, а с преподобным Паисием — как двух великих современников, принадлежащих к общей (афонской) аскетической школе, как авторов и редакторов, близких по времени и задачам богословских сводов о молитве и умном делании. Тем более, что есть свидетельства (в *Житии* Никодима) о том, что последний не только знал и почитал русского подвижника, но и мечтал одно время стать его учеником. С другой стороны, и Паисий с глубоким уважением пишет о созданном трудами Никодима и его наставника архиепископа Макария (Нотары) греческом *Добротолюбии*, смиренно противопоставляя его качества своим несовершенным переводам и рекомендуя российским издателям обратиться непосредственно к венецианской *Филокалии* при подготовке русской версии.

Что же касается сравнения Никодима и Феофана, прежде всего следует понимать, что это авторы двух различных столетий. И хотя русский XIX в. в области богословия характеризуется особой устремленностью к святоотеческим источникам, тем не менее стадияльно греческий XVIII в. и русский XIX в. едва ли сопоставимы. Отметим лишь некоторые существенные факторы «несовпадения».

Преподобный Никодим (Николай Калливурсис, 1749–1809) родился в Греции, на острове Наксос, окончил среднюю школу, давшую ему знания латинского, итальянского и французского

(не говорим о древнегреческом) языков. Все остальное — результат собственных усилий и общения с иерархами — богословами и афонскими подвижниками-практиками. На Афон он пришел уже сложившимся человеком, в возрасте 26-ти лет. Ключевым событием духовной биографии стало для него знакомство в 1777 г. с митрополитом Коринфским Макарием (Нотарой), который пригласил его работать над редактированием *Филокалии*, изданной затем в Венеции в 1782 г.

Святитель Феофан прошел всю лестницу русской духовной школы, стал профессором и ректором Духовной Академии, был посвящен в епископы и, лишь отпросившись на покой, в возрасте более 50 лет, опытный и многоученный, обратился к работе над *Добротолюбием*. Итак, Никодим начал с *Добротолюбия*, Феофан практически завершает им свой богословский путь.

Второе. Никодим в работе над *Добротолюбием* лишь редактирует, определяет структуру (задаваемую, впрочем самой хронологией истории православного подвижничества), составляет краткое жизнеописание (практически справку) для каждого духовного писателя и пишет поэтически возвышенное предисловие. Феофан переводит каждого из святых отцов, добавляет тексты, отсутствующие в греческой *Филокалии*, пытается радикально изменить ее структуру (история со вторым томом, в котором автор намеревался поместить древние иноческие уставы, и лишь под давлением афонских старцев, издававших *Добротолюбие*, потеряв почти десять лет, возвращается к венецианскому порядку авторов).

Третье несовпадение связано с принципами работы над текстом. Никодим выполняет редакционно-издательскую работу *по подготовке к печати* древних святоотеческих творений. Феофан создает практически, если можно так сказать, *собственный святоотеческий текст*. Если мы именно в этом ключе будем рассматривать его работу над *Добротолюбием*, снимаются частые и не идущие к делу возражения по поводу «неточностей» его перевода, «произвольного сокращения» оригинала, вообще упреки в свободном отношении к греческому подлиннику.

Далее, Никодим, как и создатель первого русского (церковнославянского) *Добротолюбия* Паисий, ориентирован преиму-

щественно на монашествующего читателя. Феофан (мы подробнее говорили об этом при сопоставлении двух русских *Добротолубий*) обращен к гораздо более широкой аудитории, может быть, даже преимущественно светской.

Никодим, яркий представитель греческого Просвещения, является автором (преимущественно, как мы сказали, составителем и редактором) энциклопедическим. Подготовив к изданию *Филокалию*, он обращается к работе над *Эвергетином* («Благотелем»), затем редактирует книгу *О Святом Причащении*. В позднейшие годы занимается трудами как филокалическими (готовит к изданию Симеона Нового Богослова, трудится над неосуществленным изданием Григория Паламы), так и аскетическими (*Символетикон Энхиридион*), агиографическими (*Феотокарион*, книгу о Богородице, *Новый мартиролог* и, наконец, знаменитый *Синаксарист*) и каноническими (*Эксомологитарий* — книга об исповеди и *Пидалион*, представляющий и по имени и по содержанию краткую Кормчую) и даже литургическим творчеством. Занимался он также толкованием посланий апостола Павла и семи соборных посланий, переводом *Толковой Псалтири* Евфимия Зигабена и др. Кроме того, он осуществляет переводы-перделки католических книг *Невидимая брань* и *Духовные упражнения*.

За многообразием названных и неназванных трудов, для духовного совершенствования Никодим вынужден был оставить на время свою редакционно-издательскую деятельность, чтобы предаться безмолвию и богомыслию в уединенном скиту. Феофан уходит в затвор, напротив, для удобнейшего соединения молитвенного и книжного делания. В письмах есть даже прямое его указание: «На то, чтобы так поступить (уйти в затвор. — Н.Л.), есть у меня большие причины. Высказать их не могу, но должен признаться, что они не аскетического свойства. Это у меня не затвор, а запор» (курсив наш. — Н.Л.)⁴⁵.

Между тем, упомянутые выше работы, в том числе представленные на специально Никодиму посвященной научной конференции, отличаются пока преимущественно культуртрегерским характером, без серьезного обращения к богословию и тексто-

⁴⁵ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 3. М., 1994, вып. 5, с. 206.

логии изучаемых святых отцов. Это относится как к греческим докладам (напр., монаха Моисея Агиорита о «филокалийном» возрождении), так и нашим российским (напр. доклад Петра и Марии Жгунов о переводческой школе Паисия Величковского в ее связи с Макарием Коринфским и Никодимом). Не чувствуют авторы статей и докладов и отмеченных выше исторических и культурологических несхождений. Порой (это можно понять, но вряд ли можно полагать допустимым) в современных работах о Святителе Феофане явно звучит неофитский, чтобы не сказать хуже, тон и стремление во что бы то ни стало «поправить» или даже «обличить» святого отца. Остановлюсь лишь на одном примере.

Иеромонах Дионисий (Шленов) в докладе *«Добротолубие в России»*, желая «укорить» стиль и неточность феофановского перевода, пишет: «Мысль преподобного Никодима Святогорца из *Невидимой брани* о том, что “подвижник, победив свои страсти, угодит Богу более, чем если обратит на благое тысячи душ”, Святитель Феофан передает следующим образом: “даже то, если ты, искупив сотни рабов-христиан из рабства у нечестивых, дашь им свободу, не спасет тебя, если ты при этом сам пребываешь в рабстве у страстей”. Иными словами мысль преп. Никодима такова: любая самая возвышенная деятельность, даже обращение душ к Богу, уступает аскетическому подвигу монаха. Святитель Феофан спускается с монашеских высот на уровень новоначального послушника или мирянина: никакой подвиг не принесет пользы грешному человеку»⁴⁶.

Попробуем заступиться за Феофана.

Прежде всего, «мысли» *Невидимой брани* — это не обязательно мысли Никодима. *Невидимая брань* даже и в руках Никодима — лишь перевод и переделка соответствующего католического текста. Скажем сразу, что мы, вслед за преп. Никодимом и Святителем Феофаном, не видим в этом априори ничего плохого, и однако — вслушайтесь в тексты. «Никодим» (на самом деле его оригинал) говорит об «обращении на благое тысячи душ», явно

⁴⁶ Доклад не опубликован. Цит. по машинописному экземпляру, любезно предоставленному С.С. Хоружим (*Иеромонах Дионисий (Шленов)*. «Добротолубие» в России: влияние и противодействие, с. 8).

имея в виду практику духовников-католиков. Потому и противопоставляет их пропагандистским заслугам подвиг внутреннего молитвенного делания. Владыка Феофан, поправляя, как и в других случаях, католический текст, недоправленный Никодимом, обращается к святоотеческому источнику, Никодимом (и цитирующим его о. Дионисием), кстати, указанному, а именно к Исааку Сирину, писавшему: «Лучше тебе самого себя освободить от уз греха, чем освободить рабов из рабства». Парафразой этой цитаты и является вариант перевода, предложенный Феофаном.

Удревняя и цитату, и содержащиеся в ней реалии (выкуп рабов, который у ранних святых отцов являлся постоянной метафорой спасительного подвига Сына Божия Искупителя), Феофан не сужает, а расширяет смысловой и культурологический контекст, углубляет богословское содержание.

Внимательнее следует относиться и к целомудрию русских духовных писателей XIX в., избегавших — как в переводах, так и в описании собственного опыта — «высоких состояний подвижников», «вкушении благодати Святого Духа», заменяя их кратким указанием на «пребывание в единении с Богом». Это общая особенность русской аскетической традиции, а не исключительное свойство творений Феофана. И говорит она как раз о сугубой икономичности в построении Феофановских текстов, предназначенных, повторим, для широкого читателя, легко впадающего и в богословские заблуждения, и в соблазн, и в прелесть.

Характерно в этом смысле, что Святитель не только в своих святоотеческих переводах, но и в огромном эпистолярном наследии постоянно предостерегает читателя не только от увлечения «феорией» («высокими состояниями», как сказал бы о. Дионисий), но и от «практики», связанной для многих, к примеру, с прохождением умной молитвы.

УЧЕНИЕ ОБ УМНОЙ МОЛИТВЕ

Продолжая разговор о феофановском претворении *Невидимой брани* Скуполи — Никодима, напомним, что весь раздел книги, посвященный умному деланию и молитве Иисусовой (главы 46–53), принадлежит практически полностью не первому и не второму автору, а их русскому «переводчику». В письме от 22 мая

1886 г. Феофан признается: «Невидимая брань» — вся почти переложена не слово в слово. Есть главы — переделанные. О молитве все заново»⁴⁷.

Принадлежность учения *Невидимой брани* об умной молитве самому Феофану легко доказывается сравнением с достоверно авторскими текстами из переписки Святителя, в том числе, из писем, датированных ранее создания книги (1886). Обратимся к ней.

Так, в письме от 22 января 1879 г. читаем: «Не в форме сила, а в духе молитвенном. Что вы стараетесь прочувствовать в молитве, есть самое пригожее для молитвы. Чувствовать себя осужденником в час молитвенный, кто-то из отцов поставил в существо молитвы... Мне кажется еще, что с единой молитвой Иисусовой (далее МИ. — *Н.Л.*) можно всякие правила отбывать, только чтоб она была не в слове только, но и в деле (в уме и сердце)»⁴⁸.

Постоянно Феофан указывает, что МИ в ее классическом семичленном виде («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя») является лишь одним из возможных словесных подспорий умной молитвы. Из письма от 21 февраля 1881 г.: «Что касается до правила, то относительно сего этак думаю: какое ни избери кто себе правило, всякое хорошо, — коль скоро держит душу в благоговействе пред Богом. Еще: читать молитвы и псалмы до расшевеления души, а там самому молиться, излагая свои нужды, или без всего: «Боже, милостив буди...». Еще: иногда все время, назначенное для правила, можно провести в чтении одного псалма на память, составляя из всякого стиха свою молитву. Еще — иногда можно все правило провести в молитве Иисусовой с поклонами... А то из того, другого и третьего понемногу взять. Богу сердце нужно (Притч 23, 26), и коль скоро оно благоговейно пред Ним стоит, то и довольно. Непрестанная молитва в сем и состоит, чтобы всегда благоговейно стоять пред Богом. А при этом правило есть только подтопка, или подкинутие дров в печь»⁴⁹.

Молитве Иисусовой посвящено целиком письмо Святителя от 29 сентября 1874 г.

⁴⁷ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 3. М., 1994, вып. 6, с. 123.

⁴⁸ Там же, т. 1. М., 1994, вып. 1, сс. 6–7.

⁴⁹ Там же, с. 8–9.

«Спрашиваете о МИ? Читайте в книгах. Все написано. Моя мысль о ней такая:

Молитва: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, — есть словесная молитва, как и всякая другая. Сама в себе ничего особенного не имеет, а всю силу заимствует от того, с каким настроением ее творят.

Все приемы, про какие пишется (сесть, нагнуться...), или художественное творение сей молитвы не всем пригоже, и без наличного наставника опасно. Лучше за все то не браться. Один прием общий обязателен: *вниманием стоять в сердце* (здесь и далее курсив Феофана). Другое все стороннее и к делу не ведущее прибавление».

В том же письме важно суждение великого молитвенника об относительном значении МИ для так называемых «высоких состояний». «О плодах молитвы сей так говорят, что уж выше сего и ничего на свете нет. Незаконно. Талисман нашли! Из плодов словесному составу молитвы и говорению ее ничего не принадлежит. Все плоды могут быть получены и без сей молитвы, и даже без всякой словесной молитвы, — чрез одно ума и сердца к Богу устремление. Существо дела в том, чтоб *установиться в память Божией или ходить в присутствии Божиим*. Можно всякому сказать: “Как хочешь, только добейся до этого. Иисусову ли молитву творить, поклоны ли класть, в церковь ли ходить..., что хочешь делай, только добейся до того, чтобы быть всегда в памяти Божией”. Помню в Киеве я встретил человека, который говорил: “никаких приемов не употреблял я, и молитвы Иисусовой не знал, а все, что тут пишется, было и есть. А как, я и сам того не знаю. Бог дал!”

Это — что Бог дал или даст, — иметь надо в цели, чтобы не смешать самодельщины с даром благодати».

Борьба с «самодельщиной» постоянно присутствует в письмах Феофана о молитве. «Художное делание МИ, творение ее простое со вниманием в сердце, или хождение в памяти Божией — суть наш труд, и сами по себе имеют свой естественный, не благодатный плод. Плод сей есть: собрание мыслей, благоговение и страх Божий, память смертная, умирение помыслов и некоторая теплота сердечная. Все сие суть естественные плоды внутренней молитвы. Надо это хорошо затвердить, чтобы пред собою не

трубить и пред другими не выситься. Пока в нас только естественные плоды, до тех пор мы *гроша не стоим* — и по существу дела, и по суду Божию. *Цена нам, когда благодать придет*. Ибо когда она придет, это и будет значить, что Бог воззрел на нас милостивым оком. А пока не придет, то что бы мы ни делали, каких бы подвигов ни несли, значит, что мы плевые личности, на которые Бог и взглянуть не хочет.

В чем именно обнаруживается это действие благодати, я не умею вам сказать; но то несомненно, что она не может придти, прежде чем покажутся все указанные выше плоды внутренней молитвы. Слово *внутренняя молитва* невзначай мне пришло... Но оно очень хорошо выражает дело. И его надо ставить там, где говорить стали — *молитва Иисусова*. Говорят: “стяжи молитву Иисусову”, то есть молитву внутреннюю. Молитва Иисусова есть хорошее к внутренней молитве средство, но сама по себе <это> не внутренняя, а внешняя молитва. Которые навькают ей, очень хорошо делают. Но если на одной на ней останавливаются, а дальше нейдут, то они останавливаются на полдороге...

При молитве Иисусовой богомыслие все же необходимо: иначе это сухая пища. *Хорошо, у кого навязло на языке имя Иисусово*. Но можно при этом совсем не помнить о Господе. И даже держать мысли противные Ему. Следовательно, все зависит от сознательного и свободного обращения к Богу и <от> труда держать себя в этом с рассуждением⁵⁰.

В одном из позднейших писем (12 июня 1892) Феофан вновь повторяет эти суждения: «О молитве Иисусовой читывали? И знаете ее делом. Она одна и может сделать, чтобы внутри крепок был должный порядок, и внешним хозяйским разволоком не даст расстраивать сей порядок она же. Она только даст возможность исполнить предписание отцов: руки за работой, ум же и сердце

⁵⁰ Там же, с. 17–19. Те же мысли, особенно в части молитвы внешней, изложены еще в одном письме Феофана неизвестному лицу, которое издатель его переписки оформил в виде отдельной статьи «Как возбуждать в себе дух молитвенный», с пометой «Из творений покойного епископа Феофана» и редакторским разделением по рубрикам: «Приготовление к молитвословию», «Самое совершение молитвословия» и «Что делать после молитвы» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Т. 1. М., 1994, вып. 2, сс. 33–40).

с Богом. Когда она привьется к сердцу, тогда не бывает внутри перерывов, а все одно и одно. Как привьется? Кто знает, как, а прививается. Трудящийся сознает это, не зная, как то совершилось. Труд... Хождение в присутствии Божиим с частым сколько можно повторением молитвы сей. Как только свобода, сейчас за нее... И дастся»⁵¹.

И еще письмо, писанное задолго до обращения к Никодиму Святогорцу (1873): «Молитва углубленная, молитва непрестанная и другие проявления молитвенной благодати — все от благодати... Наш — посильный, но всеусердный и постоянный труд. Искомая молитва — благодать. Придет срок и дана будет. Но главное — чистая совесть. Ибо благодать молитвы — есть благодать преискренного Богообщения. С Богом же в общение ничто нечистое придти не может»⁵².

А вот очень удачная метафора об условиях результативности умной молитвы: «Молитва Иисусова в силе своей является не в начале, а в конце преуспеяния, как цвет и плод. Ей предшествует *тяготение внутрь*»⁵³.

Более подробно святитель говорит о МИ в письме от 26 февраля 1887 г., вновь и вновь подчеркивая грань между внутренним и внешним. «Молитва — дело внутреннее. Все что при этом делается внешне, к существу дела не принадлежит, а есть внешняя обстановка. Потому на это никакого внимания обращать не должно. Главное, в чем надо упражняться, есть память Божия, или хождение в присутствии Божиим. Старайтесь приобрести навык всегда быть в сознании и чувстве, что находитесь под оком Божиим, проникающим всю глубину вашего сердца и все внутренние движения ваши видящим».

Любопытно, что в этом письме Святитель Феофан напрямую адресует собеседника к *Невидимой брани*, не различая «своего» и «чужого» в этом произведении трех авторов. «Молитва Иисусова

⁵¹ Там же, т. 3, вып. 5, с. 49. Ср.: «Навык молитве Иисусовой есть в существе то же, что домоседство. Сознанием в сердце быть с Господом, призвание Которого прогоняет все дрянное. Прочитайте Исихия — о трезвении. Труд и постоянство в труде однообразном все преодолевает» (Там же, с. 31).

⁵² Там же, т. 3, вып. 5, с. 35.

⁵³ Там же, т. 3, вып. 5, с. 162.

стоит в числе средств к успеху в навыке ходить пред Богом. Все, что надо знать о производстве сей молитве, находится в книге «О невидимой брани». Главное тут: стать вниманием в сердце и звать к Господу везде сущему».

Что касается «техники» молитвы Иисусовой, автор ограничивается краткими указаниями: «Лучше стоять, чем сидеть. О дыхании, положении головы и прочем *лучше не думать совсем*. А все внимание обратить на внутренний строй». Зато решительно подчеркивает: «Корень доброго внутреннего строя есть страх Божий. Его надо сделать неотходным. Он будет все держать в напряжении и не даст распускаться ни членам, ни мыслям, созидавая бодренное сердце и трезвенную мысль»⁵⁴.

Неустанные напоминания о благодатном (не «техногенном») происхождении умной молитвы составляют, пожалуй, главный колорит писаний Святителя. «Делание молитвы Иисусовой не есть непрестанная молитва, а только подспорье к ней... *Непрестанная молитва есть дар благодати*. И о сем молиться надо: Господи, даруй мне непрестанно Тебе молиться! Состоит сия молитва не в словах, а в *чувстве к Богу неотходном*. О сем чувстве и заботиться должно и его возгревать»⁵⁵.

С иронией, а порой с раздражением говорит Феофан о делателях, концентрирующих все усилия на том или ином техническом приеме: «Старцы (имеются в виду не древние старцы, а новые, наставляющие от своего разумения. — *Н.Л.*) говорят: *держи внимание в сердце или на конце языка и руку держи у груди*... Другие делали так: сядет на маленькое стульце, что под ноги подставляют, прижмет голову к груди, пригнется к коленам и дышит, одну половину молитвы говорит, вдыхая воздух, а другую — выдыхая... трудясь так, навикают молитве, а потом и другим советуют. И пусть, только б не считали, что в этом все дело и есть. Но это все и подобное сему — не дело, а приделки. Дело: стать умом в сердце пред лицом Господа и говорить Ему молитву»⁵⁶.

И в другом письме: «Вопрос, как лучше молиться, устами или умом, решен первыми словами: молиться иногда словами, иног-

⁵⁴ Там же, т. 3, вып. 5, с. 163.

⁵⁵ Там же, т. 3, вып. 5, с. 111.

⁵⁶ Там же, т. 3, вып. 5, сс. 164–165.

да умом. Только пояснить надо, что и умом нельзя молиться без слов, только слова сии не слышатся, а там внутри, в сердце, мысленно произносятся. Сказать это лучше так: молись иногда словами звучными, а иногда беззвучными, неслышными. Заботиться надо только о том, чтоб и звучная и беззвучная молитва исходила из сердца. Прочее — прибаутки. Именно: закрыв глаза, сжав уста и зубы, выговаривая слова молитвы, не касаясь языком зубов... придерживай дыхание... чрез ноздренное дыхание это еще лучше... Сии и подобные приложения *никуда не гожи*... Когда из сердца молитва, тогда все забывается. А неопытные прочитают это и станут так делать и верить, что это-то и есть настоящая молитва.

Сколько нагородили прибауток о святой молитве Иисусовой?! А дело просто: веруешь ли, что Господь Иисус Христос есть единый Спаситель твой? — Если веруешь, зывай к Нему: *Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя*. А мудрецы мудреные про веру забыли, а все внимание остановили на словах; тут у них пошли сказки и про язык, и про губы, и про дыхание, и про голову с бородой, и про сидение»⁵⁷.

В одном из писем владыка Феофан намечает даже некую классификацию делателей «художной молитвы». «Ныне с молитвой Иисусовой не знать как обращаются. Сколько напридумали прибауток! А о существе дела совсем забывают. От того выходит, что одни только на словах и останавливаются, твердят: *Господи Иисусе Христе...*, но без всякой мысли и чувства. Я называю их шепотниками, или *шептунами*. Другие останавливаются на ноздренном дыхании — и сопят. Это *сопуны*. Показались еще какие-то, которые, будто не имя сил остановить внутреннего движения, начинают кричать: Иисусе... Иисусе... Ии... Ии... Это *кликуши*»⁵⁸. «Молитва сия стала у них, как заговор какой: твори ее, приложив к сему и те телесные положения, о коих инде говорится, и все получишь. Вот и мурлычут, а сердце остается пусто, а мысли бродят, даже и срамные движения приходят. А им ничего, будто все такое

⁵⁷ Там же, т. 3, вып. 5, с. 185. Ср.: «Что я назвал *прибаутками* — вот: закрывать глаза, прижимать уста и губы, выговаривать слова, не касаясь зубов, придерживать дыхание, ноздренное дыхание выше; кто сильнее, пусть выговаривает слова молитвы сильнее, чтобы сердце чувствовало» (там же, с. 187).

⁵⁸ Там же, т. 3, вып. 5, с. 188.

в порядке вещей. У иных приходит при этом малая теплота, и они кричат: вот благодать, вот благодать!»⁵⁹.

Возвращаясь к методике сопоставления текстов и типа делания Святителя Феофана с текстами и деланием преп. Никодима Святогорца, скажем, в заключение, что не стоит сегодня нам, наследникам древней и живой русской православной традиции, так легко, в угоду модному «плюрализму», пытаться «поднять» бесспорный и не нуждающийся в этом уровень греческого богословия и афонского подвижничества за счет принижения наших отечественных богословских достижений.

Два «Добролюбия» — одна традиция

Святителя Феофана не только нынешние авторы «упрекают» в неточности переводов. Упрекали и раньше: К. Попов (1903) — по поводу перевода творений Диадокха Фотикийского, отец Павел Флоренский (1908) — по поводу Григория Синаита, архиепископ Василий (Кривошеин) — по поводу Симеона Нового Богослова, А.И. Сидоров (1995) — по поводу Аввы Евагрия, В.В. Библихин (1995) — по поводу Святителя Григория Паламы. Это напоминает случай, когда, в свое время, старец Амвросий Оптинский, пытаясь объяснить кому-то из корреспондентов причины критического отношения Феофана к Игнатию Брянчанинову, приводил в качестве возможной причины «неточность» цитирования последних святых отцов. Старец был тогда абсолютно прав относительно приведенного им примера, и число «неточных» примеров из сочинений Святителя Игнатия без труда можно было бы умножить, но любые упреки по адресу Феофана, как и амвросиевские по поводу Игнатия, бьют мимо цели. Ни тот, ни другой вовсе не ставили перед собой задачу *академически точно* перевода тех или иных святоотеческих творений, но сами создавали в известном смысле собственные «святоотеческие творения».

И, разумеется, при всех индивидуально-психологических, филологических и прочих расхождениях, оба переводчика, создатели двух *Добролюбий*, преподобный Паисий и Святитель Феофан — представители единой мистико-аскетической тра-

⁵⁹ Там же, т. 3, вып. 5, с. 189.

диции Православного Востока, единой русской богословской школы.

...Долгие годы среди немецких монахов жила легенда, будто под именем старца Паисия в Молдавии скрывался император Петр Великий, оставивший тайно, под бременем усталости и раскаяния, российский престол, принявший схиму и избранный вскоре братией своим игумном. Монастырский фольклор — особая стихия. И хотя Яцимирский справедливо подчеркивал, что возникновению предания могли способствовать чисто случайные совпадения имен (Паисий — в миру Петр, Великий — Величковский), смысл легенды символичнее и глубже.

Восемнадцатый век, век церковных и монастырских реформ, начатый Петром Великим, действительно оканчивался Паисием Величковским. Дело, начатое им вне пределов юрисдикции Русской Церкви, к концу его жизни, как бы одолев, поверх границ и юрисдикций, мертвящую норму Духовного Регламента, дошло до Москвы и Петербурга, овладело сознанием первоиерархов Русской Церкви, всколыхнуло духовную жизнь всей церковной и монастырской России. Подхваченное Оптиной пустыней и славянофилами, оно стало, парадоксальным образом, одним из высших достижений петербургского (петровского) периода русской истории и культуры.

В меньшей степени сказанное относится к Феофану Затворнику, лучшему и завершающему в известном смысле представителю как традиций русского ученого иночества XVIII–XIX вв., так и богословской науки духовных академий, с которой связан был долгий начальный период его творческой биографии.

Знаменательное совпадение. В годы, когда иеромонах Феофан подвизался в Иерусалиме в составе Русской Духовной Миссии, там же, в Святой Земле, на горе Фавор совершал свой незримый миру подвиг старец Ириарх (1767–1859) — славянин из Румынии, ученик учеников преподобного Паисия Величковского. Сегодня в основанном им монастыре на Фаворе живет один греческий иеромонах-настоятель, служащий, как и во времена Ириарха и Феофана, молебны для посещающих гору паломнических групп. Но при скудности внешнего присутствия тем более знаменательно, что учение *Добротолюбия* об умной молитве, осиявающей подвижника светом Фаворским, свершив назначенный

круг, вернулось чрез школу Паисия и Феофана к начальной точке — к умной молитве Преображения.

Богу явленный

Труды и дни его подходили к концу. Вот еще несколько отрывков из писем Святителя Феофана последних лет:

25.3.1891: «Я теперь ничего не делаю. Давно были у меня составлены уставы св. Пахомия и св. Василия Великого, — и переведены уставы св. Кассиана и св. Венедикта. Теперь перечитываю их понемногу и когда кончу, отдам афонцам для издания. Выйдет большая книга» (1201; VII, 235).

30.5.1891: «Вздумал я издать уставы монашеские — Пахомия Великого и других. Они давно готовы, но издание отлагалось. Вот теперь пойдут в ход. Еще жду — уставы Никона Черногорца и Саввы Сербского — с Афона (в предполагавшееся издание не вошли. — *Н.Л.*) (1202; VII, 237).

15.9.1891: «Книготворчество кончается совсем. Перечитываю уставы монашеские, и когда перечитаю — конец. Вот спанья-то будет!!!» (1204; VII, 240).

15.11.1892: «Посылаю вам один экземпляр “Древних иноческих уставов” (то, что называют иногда “шестым” томом Добролюбия — *Н.Л.*). У меня теперь все переделано. Новых загадываний писательских нет. Да и писательство отошло от сердца и из головы. Само естество просится на покой» (572; IV, 42).

...Ему было когда-то предсказано, что он умрет на 94-м году. Он думал — жизни. И радовался творческому долголетию. Оказалось — века. Он умер 6 января 1894 г., двух дней не дожив до семидесяти девяти. Было что-то значительное в том, что день его перехода в другой мир, предстания Богу, был днем Богоявления — ведь недаром он был Феофаном, Богоявленным.

А может быть, *Богу явленным*? Явившим, предъявившим Богу все лучшее, святое и творческое, что есть в русском человеке, его душе и сознании? И явившим нам, современникам и потомкам, живой образ Божий в русском человеке, русское «начертание пути к спасению»?

...«Если бросит Господь Русь православную, то тогда уже пойдет все навыворот. И мне нередко сдается, уж не бросил ли

Он ее? Слишком уж пустились мы вперед. И удержу нет. Впрочем, отчаиваться нечего. По истории видно, что бывали времена и тяжелые, а потом прояснилось небо.

Господи, помилуй нас!».



СВИДЕТЕЛЬСТВО ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ ХРИСТИАНСКОМУ ЗАПАДУ. МЕЖДУНАРОДНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ В БОЗЕ (1993–2006 гг.)*

Для нас особенно отраднo сознaвать, что именно тема русской духовности из годa в год объединяет в вашей обители представителей различных Поместных Православных Церквей и Римско-Католической Церкви — ученых, пользующихся самой широкой известностью и авторитетом во всем мире, что неизменно гарантирует проводящимся симпозиумам высокий богословский уровень... Участие в симпозиумах по русской духовности в Бозе богословов и особенно представителей монашества Русской Православной Церкви, всегда являвшегося ее главной духовной опорой, приветствуется нами как прекрасная возможность засвидетельствовать миру о великой милости Божией к нашей Церкви и к нашему народу, испытывающим трудности материальные, но свято хранящим самый бесценный — дар живую веру во Христа Воскресшего¹.

Слова, которыми Его Святейшество Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси, приветствовал участников восьмой Международной экуменической конференции по русской духовности, проходившей в год Великого Юбилея 2000 года в Спасо-Преображенском монастыре в Бозе (Италия), с точностью и духовной глубиной выразили суть того пути, одновременно научного и церковного, проложить который, по замыслу, должен был цикл международных конференций в Бозе. Начиная с 1993 г., ежегодно в Спасо-Преображенском монастыре в Бозе собирают-

* *Enzo Bianchi*. La testimonianza della tradizione spirituale ortodossa all'occidente cristiano. I convegni internazionali di Bose (1993–2006). Статья написана специально для журнала *Символ*. Пер. с итал. *Татьяны Кольцовой*.

¹ *Приветствие Патриарха Московского и всея Руси Алексия II «Участникам VIII международной конференции по русской духовности» в Бозе (Италия) 20–23 сентября 2000 г.* Москва, 7 сентября 2000 г., № 5187. [В оригинале цитата дана по-русски. — *Прим. ред.*]

ся христиане Востока и Запада, принадлежащие к Православным Церквам и к Католической Церкви, к реформистским Церквам и к Англиканской Церкви², чтобы услышать о духовном богатстве, хранимом православной традицией и, в частности, русской православной традицией.

Христианская духовная жизнь может достичь зрелости только в том случае, если она способна воспринимать и принимать учение, исходящее из различных христианских традиций, в их поиске верности единому Евангелию. Это процесс, требующий усилий разума и сердца, трудов ради достижения реального общения в духе взаимоуважения. Предстоит с глубокой дружеской приязнью «упражняться в различности», что означает прежде всего прислушиваться к собеседнику с любовью и вниманием; а следовательно, необходимо обеспечить все для того, чтобы прислушаться было возможно, чтобы это стало делом реальным и плодотворным. Не случайно именно конференция 2000 года была посвящена «Образам русской святости»: как напомнил Его Святейшество Патриарх Алексий, вера — это самый драгоценный камень, то, что в первую очередь составляет сердцевину любой христианской традиции; вера, хранимая в истории святости, где дары Святого Духа проявляются и воплощаются в конкретном деянии, в особом жизненном пути, который по благодати становится носителем смысла и надежды для всех Церквей и для каждого человека. Эта истина подтверждается, в частности, на примере новых христианских мучеников XX века, канонизированных в большом числе Собором Русской Православной Церкви именно в 2000 году.

² Международные конференции по православной духовности собирали представителей ученых, культурных и религиозных кругов из Греции, России, Сербии, Румынии, Болгарии, Беларуси, Украины, Грузии, Словакии, Польши, Франции, Германии, Англии, Швейцарии, Бельгии, Италии, Соединенных Штатов, Канады, Перу. Желая поделиться теми сокровищами истории духовности и святости, что объединяют Церкви, на них собирались монахи Запада рядом с монахами Святой горы Афон, горы Синайской, Греции, Сербии и России, Епископы Католической и Православных Церквей, Вселенского Константинопольского Патриархата, Московского, Иерусалимского, Антиохийского, Сербского, Болгарского, Румынского Патриархатов, Элладской Церкви и Англиканских Церквей, а также других Церквей, порожденных Реформацией.

После краткого описания тематического маршрута Международных экуменических конференций по православной духовности, проводившихся в Спасо-Преображенском монастыре в Бозе³, я хотел бы попытаться вкратце обобщить те аспекты духовной жизни, в которых совместный поиск духовных библейских и патристических истоков становится наиболее неотложным, особенно остановившись на том, что именно Запад сегодня может получить от православия.

Особое выделение монашеского аспекта этого возвращения к истокам не означает исключения прочих измерений, но отвечает самой тематической направленности конференций: впрочем, чем полнее монахи Востока и Запада научатся переживать внутреннее соединение и достигать действенного взаимного обмена духовными дарами, являя гармоническое единство общинного тела, тем большую истинную услугу они окажут всем Церквам, ищущим полноты зримого единства. Об этом писал нам и сам Патриарх Алексий II в своем послании к участникам конференции 2001 года, посвященной «Путиям русского монашества»: выразив свое сожаление в связи с тем, что «официальные отношения между нашими Церквами продолжают оставаться очень непростыми», он утверждал тогда, что «некоторые основополагающие понятия христианской подвижнической жизни могли бы стать почвой для совместного поиска путей по разрешению существующих между нами разногласий. Ибо монашеский подвиг, по сути своей, предполагает глубокую веру во Христа и полную преданность Его

³ Хроники конференций регулярно публиковались в издании *Service Orthodoxe de Presse* (Париж) и в журнале бенедиктинцев Шеветони в рубрике, что ведет А. Ламбрехтс: *Chronique des Églises. Italie // Irénikon*, 67/4 (1994), 548–552; 68/4 (1995), 547–548; 69/3 (1996), 405–408; 70/3 (1997), 419–421; 71/4 (1998), 558–562; 73 (2000), 191–194; 74/3 (2001), 442–446; 75/2–3 (2002), 344–350; 76/2–3 (2003), 410–413; 77/2–3 (2004), 462–465. См. также: *Е. Вепецкагин. Община Бозе в Италии молится за Россию // Истина и жизнь*, 5 (1994), 26–29; *Н. Wybrow. The Community of Bose and its Congresses // Sobornost (incorporating Eastern Churches Review)*, 19/2 (1997), 48–50; *М. Talalay. II IX Convegno Ecumenico Internazionale di spiritualità ortodossa russa (Monastero di Bose, 20–22 settembre 2001) / IX Международная экуменическая конференция по русской духовности (Монастырь в Бозе, 20–22 сентября 2001г.) // Religioni e Società*, 42 (2002), 127–132; *Т. Николеску. Ночь Русской Церкви // Новый мир*, 2 (2002), 198; *А. Mainardi. Apprendre à écouter les autres Églises. Les congrès œcuméniques de Bose // Unité des chrétiens*, 130 (2003), 19–20.

святой воле... Добрым свидетельством действенности подобного подхода является продолжающаяся традиция проведения монашеской общиной Бозе православно-католических богословских симпозиумов»⁴.

Этапы духовного пути (1993–2006 гг.)

Открытие границ стран бывшего коммунистического лагеря в начале девяностых годов подарило радость встречи с христианами тех Церквей, которые познали гонения и долгие годы молчания и насильственной изоляции от гражданского общества. Желание почерпнуть из источника святоотеческой и монашеской мудрости православного Востока и, в частности, углубить знание такой традиции, как русская православная, столь вдохновляющая и тех, кто вступил на монашескую стезю на Западе⁵, обрело возможность конкретной реализации путем организации конференций по духовности, в ходе которых русские монахи и ученые могли поведать историю своих святых и познакомить заинтересованных лиц в Италии с результатами исторических, агиографических, богословских и литературных исследований, возобновлявшихся в те годы в России с большим энтузиазмом.

Подобная инициатива в скором времени получила одобрение Патриарха Московского Алексия II и энергичное содействие Председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата Высокопреосвященнейшего Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла; с началом Византийских

⁴ *Приветствие Патриарха Московского и всея Руси Алексия II «Участникам IX международной конференции по русской духовности» в Бозе (Италия) 20-23 сентября 2001 г.* Москва, 18 сентября 2001 г., № 4638. [В оригинале цитата дана по-русски. — Прим. ред.]

⁵ Со второй половины 70-х гг. и до конца 80-х мне довелось быть редактором первых итальянских изданий (выходивших в туринском издательстве «Грибауди») ряда основных трудов по русской православной духовности: *П. Ковалевский*. San Sergio e la spiritualità russa («Преподобный Сергий и русская духовная традиция»), 1976; *И. Смолч*. Santità e preghiera («Святость и молитва»), 1984; *Архимандрит Софроний*. Преподобный Силуан Афонский, 1978; *Харитон Валаамский*. Искусство молитвы; *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе; *Игнатий Брянчанинов*. Preghiera e lotta spirituale («Молитва и духовная борьба»); *Нил Сорский*. La Vita e gli scritti («Жизнь и писания»), 1988.

сессий в 2000 г. было получено также и благословение Патриарха Константинопольского Варфоломея I. Папский Совет по содействию христианскому единству благосклонно приветствовал эти конференции с самого начала и заверил в своей поддержке. Со временем к данной инициативе, первоначально русско-итальянской, начали присоединяться представители всех Церквей, как православных, так и протестантских, а также представители ученых и церковных кругов других стран: Франции, Германии, Бельгии, Великобритании, Греции, Румынии, Болгарии, Сербии, Чешской Республики, Норвегии, Украины, Беларуси, Соединенных Штатов, Канады...

Первые семь конференций были посвящены отдельным главным фигурам в истории русской духовности, распространению их идей и влиянию их личностей на весь христианский мир — вплоть до тематики мученичества Русской Православной Церкви в эпоху коммунистических гонений: «Преподобный Сергей Радонежский и его время» (1993); «Преподобный Нил Сорский и исихазм» (1994); «Преподобный Паисий Величковский и его духовное движение» (1995); «Преподобный Серафим Саровский и расцвет русского монашества в XIX веке» (1996); «Великий канун. Святость и духовность в России от свят. Игнатия (Брянчанинова) до св. праведника Иоанна Кронштадского» (1997); «“Держи ум твой во аде и не отчаивайся”. Преподобный Силуан Афонский: житие и поучения» (1998); «Осень Святой Руси. Святость и духовность в эпоху гонений: 1917–1945 гг.» (1998); «Русская Православная Церковь 1943–1999 гг.» (1999)⁶.

Начиная с восьмой конференции, наряду с Русскими сессиями начинают проводиться сессии по византийской духовности: подобное сочетание показало себя особенно плодотворным как ввиду многочисленных взаимосвязей — культурных, духовных, институциональных — сплошь пронизывающих историю византийской и славянской цивилизаций, так и, особенно, за счет возможности братского и открытого обмена мнениями на тему об актуальности и жизнеспособности этих связей в сегодняшнем состоянии межхристианских отношений. Таким образом, наряду с богатым духовным наследием русской традиции, поднимается

⁶ Названия конференций в оригинале даны по-русски. — *Прим. ред.*

тематика, связанная с изучением византийских монашествующих отцов и Церкви первого тысячелетия: «Святой Никодим Святогорец и “Добротолюбие” и Образы русской святости» (2000); «Святой Иоанн Лествичник и гора Синайская и Пути русского монашества» (2001); «Святой Симеон Новый Богослов и монашество в Константинополе и Преподобные старцы Оптиной пустыни» (2002); «Пустыня Газская: Варсануфий, Иоанн и Дорофей и Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.» (2003); «Афанасий и монашество Святой горы Афон и Иисусова молитва в русской духовной традиции XIX в.» (2004); «Иоанн Дамаскин: отец на заре ислама и Преподобный Андрей Рублев и русская иконопись» (2005).

Каждый год публикация Трудов конференций издательством «Qiqajon-Община Бозе» и переводы на разные языки⁷ позволяют

⁷ San Sergio e il suo tempo / Ed. N. Kauchtschischwili, A. Mainardi, 1996; Nil Sorskij e l'escicismo / Ed. A. Mainardi, 1995; Paisij, lo staret / Ed. A. Mainardi, 1997; San Serafim. Da Sarov a Diveevo / Ed. A. Mainardi, 1998; La Grande Vigilia / Ed. A. Mainardi, 1998; L'autunno della Santa Russia / Ed. A. Mainardi, 1999; Silvano dell'Athos / Ed. A. Mainardi, 1999 (Vie et spiritualité du starets Silouane, Actes du Colloque de Bose, 3–4 octobre 1998 // Le sel de la terre. Lausanne, 2000; Международная конференция, посвященная преподобному Силуану Афонскому. Бозе, Италия, 2–5 октября 1998 г. // Церковь и время, 2 [11], 2000, 239–294; Ὁ ἅγιος Σιλουάνος τῆς οἰκουμένης. Προσέγγιση στὴν πνευματικὴ κληρονομία τοῦ ἁγίου Σιλουανοῦ τοῦ Ἀθωνίτη. Ακρίτασ, Athens, 2001; *Tine-ti mintea in Iad si nu deznadăjdui!*, editura Deisis. Sibiu, 2000); La notte della chiesa russa. La Chiesa ortodossa russa dal 1943 ai nostri giorni / cura di A. Mainardi (The Ecumenical Review. Russian Orthodox Church in the 20th Century, 52/3, July 2000); Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia / Ed. A. Rigo, 2001; Forme della santità russa / Ed. A. Mainardi, 2002; Vie del monachesimo russo / Ed. A. Mainardi, 2002; (Международная конференция «Пути русского монашества», Бозе, Италия, 20–22 сентября 2001 г. // Церковь и время, 1/18 [2002], 143–219); Giovanni Climaco e il Sinai / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi, 2002; San Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi, 2003; Optina Pustyn'e la paternità spirituale / Ed. A. Mainardi, 2003 (X Международная конференция «Преподобные старцы Оптиной пустыни», Бозе, Италия, 19–21 сентября 2002 г. // Церковь и время, 4/21 [2002], 123–226); Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi, 2004; Il concilio di Mosca del 1917–1918 / Ed. A. Mainardi, 2004 (XI конференция в Бозе, Италия, 18–20 сентября 2003 г., «Поместный Собор 1917–1918 гг.» // Церковь и время, 4/25 [2003], 127–224; 1/26 [2004], 117–213); Atanasio e il monachesimo al Monte Athos / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi, 2005; La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo / Ed. A. Mainardi, 2005 (XII конференция в Бозе,

обеспечить постоянный и непрерывный характер стремления к встрече и взаимопознанию, одновременно расширяя кругозор тех, кто чувствует важность и настоятельность нового обращения к источникам христианской духовности. Здесь, однако, необходимо задаться вопросом — почему этот поиск общих истоков представляется столь существенным.

ОБРЕТЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

В начале третьего тысячелетия, когда на международной арене новая идеология «столкновения цивилизаций» ведет, не сознавая того, к регрессии самой цивилизации вплоть до варварства, от христиан все чаще требуется дать отчет в их уповании (1 Пт 3, 15). Все в большей мере нас призывают держать ответ за качество нашей христианской жизни, и все меньше смысла задаваться вопросом: какой политический или культурный вес имеет количество христиан...

«XXI век будет веком духовности, или его не будет вовсе». Недаром этот афоризм Андре Мальро напомнил во время одной из первых конференций в Бозе, посвященной преподобному Нилу Сорскому (1994)⁸, отец Василий Гролимунд. Он отмечал, что только основательное знание собственных корней поможет христианам не быть поставленными в тупик тем вызовом, что бросает им новое тысячелетие, и не утратить евангельской закваски... Но в процессе поиска общих истоков нельзя забывать, что первенство принадлежит Востоку.

Необходимо, однако, внести одно уточнение. При совместном возврате к общим истокам мы не можем и никогда не должны забывать, что литургия и вера нераздельно связаны меж собой, и покуда вера остается различной, то, разумеется, нужно уважать различия и в ее выражении, проявляя гостеприимство по отношению к отличающемуся, к иному. Нужно упражняться в инаковости и различности с глубокой дружеской приязнью. Выражение «дышать обоими легкими» звучит само по себе освобож-

Италия, 2004 г., «Иисусова молитва в русской духовной традиции XIX в.» // Церковь и время, 1/30 [2005], 117–240); Giovanni di Damasco: un padre al sorgere dell'islam / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi, 2006; Andrej Rublev e l'icona russa / Ed. A. Mainardi, 2006.

⁸ Nil Sorskij e l'esicismo, 1995, p. 306.

дающе, но порой мне кажется, что, будучи дурно истолковано, оно подталкивает к уравниловке, к ассимиляции «инакомыслия», а не призывает к плодотворной встрече, при которой к различиям относятся с абсолютным уважением. Ведь, если деревья высокие и старые, надо принимать все разнообразие их ветвей и плодов таким, как оно есть; не надо пытаться делать прививки лишь с целью получения одинаковых плодов от каждого дерева. И то единство, к которому мы призваны — это единство в многообразии, а не единство в однородности.

Отец Жак Винанди справедливо писал, что «восточная монашеская традиция — в таком же отношении к западному монашеству, в каком апостольская традиция — к Церкви первых веков христианства». Разумные слова, под которыми, как я полагаю, почти всякий монах готов подписаться. Подобно тому, как краткие формулы «Деяний Апостолов» остаются примером, вдохновляющей парадигмой, обновляемым из века в век ориентиром — тою *forma Ecclesiae*⁹, которая столько значила в духовной жизни, в особенности на Западе, — так и восточное монашество Отцов-пустынников, Пахомия и Василия, остается вдохновляющим фактором для западного монашества всех времен. Об этом свидетельствует уже 73-я глава *Regula Benedicti* — которая, имея в виду достижение *celsitudo perfectionis*, отсылает к *Collationes Patrum*, к *Instituta*, к *Vitæ eorum* и к *Regula sancti patri nostri Basili*¹⁰ — но, прежде всего, свидетельствуют различные попытки реформирования и обновления западной монашеской жизни, которые столетиями ориентировались на восточное монашество.

Не случайно выражение *orientale lumen*, «восточный свет», использовалось первыми отцами-цистерцианцами, в том числе Гийомом де Сен-Тьерри, Жильбером д'Уалан (Gilbert d'Oiland), Гериком д'Иньи (Guerric d'Igny), чтобы указать на источник вдохновения, которое могло бы посетить монахов Запада в поиске такого обновления, такой реформы, какие подтвердил бы Сито¹¹. Единство монашества в его существе, единство в призвании и в

⁹ Форма Церкви (лат.). — *Прим. ред.*

¹⁰ Правила св. Бенедикта... вершина совершенства ... Собеседования отцов ... Установления ... их Жития ... Устав святого отца нашего Василия (лат.). — *Прим. пер.*

¹¹ Ср. А. Louf. *Alcune costanti spirituali nelle tradizioni esicaste d'Oriente e*

*martyria*¹² имеется тогда, когда живо единство между литургией, богословием и духовностью: из этого единства может родиться подлинная экклезиология, экклезиология «общения», которую открывают сегодня вновь, но которая есть не что иное, как экклезиология первого тысячелетия.

Конечно, нужно иметь в виду, что христианство на Западе и на Востоке переживает две различные ситуации, в которых по-разному осуществляется обращение к библейским и святоотеческим истокам и в которых, что еще важнее, различны требования к тому, как сохранять сегодня максимальную верность Евангелию. Я хотел бы, пусть схематично, попытаться обрисовать эти два «лёгких» нынешнего христианства, обращаясь, в первую очередь, к тому обмену монашеским опытом, что имел место в процессе встреч в монастыре Бозе.

Начиная с 70-х гг., в католической среде монашество начало испытывать острый кризис, вызванный различными причинами: секуляризацией, соборными нововведениями, которые многих застали врасплох, тем фактом, что до того момента монашеская жизнь отдавала предпочтение традиционалистским и консервативным ценностям, сокращением числа постригаемых, а, прежде всего, — по крайней мере, на мой взгляд, — отсутствием в период проведения собора хорошо развитого богословия религиозной жизни¹³.

Так вот, в те же самые годы, напротив, наступало оживление монашеской жизни на Востоке. На Афоне, в Греции, в Египте в конце шестидесятых годов древние монастыри переживали такой подъем, какой редко случался, по крайней мере, за последние столетия. Если в шестидесятые годы на Афоне только один монастырь можно было назвать живым и активно действующим — монастырь Ставроникита с отцом Василиосом — то к середине семидесятых годов почти все двадцать крупных общежительных монастырей пережили период обновления: идиоритмические

Occidente («Некоторые духовные константы в исихастских традициях Востока и Запада») // *Vie del monachesimo russo*, 2002, pp. 33–66, особенно p. 36.

¹² Мученичество; свидетельство (лат.). — *Прим. пер.*

¹³ Ср. *E. Bianchi*. Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini («Мы не лучшие. Монашеская жизнь в церкви, среди людей»), Qiqajon, Бозе, 2002 г., pp. 9–12.

монахи удалялись, тогда как молодые монахи под руководством *pneumatikos* (духовного наставника) вновь возвращались к общезначительной форме монашеской жизни, а присутствие отшельников оставалось практически постоянным.

То же самое происходило в пустыне Вади-эль-Натрун в Египте, где монашеское присутствие сократилось до нескольких десятков монахов, разбросанных по четырем монастырям, а когда я впервые побывал в монастыре св. Макария, то самый молодой из тамошних монахов был старше семидесяти лет. Впоследствии же, с появлением деятелей столь высокого духовного уровня, как Матта эль-Мескин, пришло великое обновление, — как в количественном, так и в качественном отношении, — продолжающееся и по сей день.

В Румынии тоже, хотя и в совершенно иной ситуации, под гнетом коммунистического режима, монашество сумело не только выжить, но и воспитать высокодуховных людей и сохранить большую жизнеспособность; прежде всего это относится к женским общинам. Этот подъем, как всегда бывает на Востоке, произошел спонтанно, по вдохновению, но он всегда был неотделим от возврата к истокам, к великой традиции аскетического радикализма; и по сей день он также сопровождается определенной реакцией по отношению к церковному периоду, который считается мирским или склонным к обмирщению, к модернизации.

Богословское обновление, происходящее внутри этих общин, зачастую представляет собой форму переосмысления древней системы паламизма, некий своеобразный неопаламизм. Несомненно, реакция восточного монашества по отношению к Западу часто отличается определенным недоверием, но тот, кто знаком с этими монастырями изнутри, посетив их не как турист, а принимая регулярное участие в их повседневной жизни, возможно, поймет, что иногда жесткая линия поведения необходима для проведения реформы, для того, чтобы «начать заново». Порой избыток энтузиазма носит признаки такого рвения, которое способно затуманить братскую любовь (*agape*). Но как часто это случалось и на Западе, не только на Востоке.

Затем, в 90-х гг., после падения берлинской стены, мы становимся свидетелями возрождения монашества в странах бывшего Советского Союза, в восточноевропейских и балканских странах,

таких как Сербия. Не стоит питать иллюзий: если такое маргинальное по своей сути явление, как монашество, за краткий срок принимает массовый характер, к этому надо относиться разумно и осмотрительно. И все же мы радуемся, что стали свидетелями — конечно, издавелока, но в реальном молитвенном общении и посредством проводимых все эти годы братских встреч — возрождения, я бы даже сказал, настоящего расцвета русского монашества. Цифры — это еще не все, их нужно уметь интерпретировать, но я думаю, что все мы должны с истинно евхаристическим духом воспринять эту новую эпоху русского монашества и русской Церкви: от двадцати двух монастырей в 1988 году (год празднования Тысячелетия крещения Руси), на сегодняшний день насчитывается свыше пятисот русских православных монастырей, живущих монашеской жизнью, в молитве, в делах странноприимничества, в трудах¹⁴...

Конечно, нам известны и проблемы, и сложности, и затруднения по восстановлению жизненных связей с традицией жизни — традицией русского монашества, которая прошла через долгий период гонений, отрицания, подпольного существования, а затем почти внезапно столкнулась с воинствующей современностью, ставящей серьезные задачи, поднимающей вопросы и рассматривающей с радикальной критикой все, что относится к старому миру и традиции.

Не случайно Его Святейшество Алексий II со всей ясностью назвал подлинное и здоровое духовное отцовство, уходящее корнями в великую традицию Церкви, но остающееся открытым навстречу новым, близким сердцу современного человека вопросам, одной из ключевых точек для возможной встречи между современной дезориентацией и возрождающимся русским монашеством: и здесь также важно и то, что Патриарх не стал умалчивать об опасностях, которые ясно видны в том, что он называет явлением «лжестарцев», в соблазне подменить традицию традиционализмом, перепутать христианское подчинение в свободе воли со слепой покорностью фанатизму и культам личности¹⁵.

Многочисленные настоятели монастырей, и не только в Рос-

¹⁴ Ср. данные в книге: Русская Православная Церковь. *Монастыри. Энциклопедический справочник*. М., 2001, с. 420.

¹⁵ *Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к*

сии, признали свои трудности, возникающие из-за нехватки духовных отцов, руководителей, способных и организовать, в том числе материально, общинную жизнь, и передать то монашеское знание, которое было прервано за семьдесят лет коммунистической неволи¹⁶. Некоторые из основанных общин слишком слабы, чтобы устоять и сохраниться, и те, кто встречался с ними, знает, что сегодня встретишь там одного игумена, а всего лишь через несколько месяцев игумен уже сменился, либо община распалась, или стонет под бременем множества проблем.

Вот почему мне представляется важным, и сейчас более чем когда-либо, принять такую линию поведения со стороны западных Церквей, которая могла бы открыто обеспечить помощь, задуманную прежде всего как обмен дарами, предоставить возможность подлинной встречи в переживании веры, сохраняя при этом, с одной стороны, драгоценное наследие великой традиции, а с другой стороны, решая вопросы, которые ставит сегодняшний день.

И все же, по сравнению с этим реальным ростом восточного монашества, пусть даже исполненным противоречий, западное монашество на сегодняшний день демонстрирует прежде всего упадок, кризис, который касается не только числа постригов, но и их *качества*, а также утраты значения монашества в Церкви.

Если бы сегодня православные монахи заинтересовались западной монашеской жизнью, они нашли бы очень мало причин для того, чтобы приехать на Запад и остановиться в наших монастырях. Подобная горькая констатация была высказана недавно одним игуменом, широко известным в Греции своими духовными качествами. Так он признался мне на одной из встреч: «Конечно, из хозяйственных и организационных соображений нам следовало бы многому научиться, останавливаясь в ваших монастырях: организация труда, управление, использование тех-

клиру и приходским советам гор. Москвы на Епархиальном собрании 23 декабря 1998 г., с. 21.

¹⁶ Ср., например, выступления игуменьи Гавриилы (Глуховой) («Современное женское монашество в Беларуси») и наместника Александро-Невской лавры архимандрита Назария (Лавриненко) («Городское монашество. Современное свидетельство») в *Vie del monachesimo russo* («Пути русского монашества»), соответственно на сс. 309–330 и 331–345; см. Церковь и время, 18, 2002, сс. 210–219.

ники. Но, возможно, нам было бы гораздо сложнее найти в нынешнем монашестве подлинную внутреннюю жизнь, научение опыту Бога, образ жизни в аскезе и посте: у нас складывается впечатление, что эти элементы, которые мы считаем существенно важными для нашей жизни, больше проявляются у нас, чем у вас». И я уверяю вас, что игумен высказывал эти замечания не в духе язвительном или негативном, и не с видом превосходства, а скорей с ностальгическим чувством человека, сожалеющего об утраченном сокровище...

Мне кажется, что сегодня православное монашество готово позволить вопрошать себя лишь тем, кто питает себя интенсивной духовной жизнью, чья конкретная жизнь наполнена подлинным монашеским опытом. Основы поведения чересчур разнятся: взаимный интерес сегодня отнюдь не симметричен, он концентрируется не на одних и тех же элементах. Поэтому, как мне кажется, существенно важно не только поддерживать диалог, но прежде всего осуществлять обмен жизненным опытом, очистившись от всякого духа прозелитизма, а также от той духовной всеядности, которая не в состоянии действительно уважать другого человека, по-настоящему узнавать его и, в глубине души, любить его.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возможный обмен дарами

В заключение я хотел бы указать на некоторые моменты, где, на мой взгляд, совместное возвращение к истокам духовной жизни представляется существенно важным и способным принести плоды — в ходе живого диалога, суть которого в том, чтобы делиться опытом между Церковью Востока и Церковью Запада, но, я бы даже сказал, прежде всего, между западным — и не только католическим — монашеством и монашеством православным.

В первую очередь я думаю о настоятельной потребности в духовной и молитвенной жизни; думаю о братском общении, каковое поистине есть дар свыше (Пс 133), но при этом и плод приближения к единому сердцу и единому разуму, результат пройденного вместе пути, пути «соборного», «синодального», то есть, пройденного по «дороге с (σύν-одος) другим», на протяжении которого каждый стремится сделать зримым и поставить на службу братьям данный ему духовный дар, свою харизму. Наконец,

именно подлинность молитвенной жизни и зримое проявление конкретной любви друг к другу позволяют монастырю служить знаменем и сохранять ту свою «маргинальность», ту исполненную любви дистанцированность от мира, кои необходимы, дабы суметь возвестить пророческое слово современному человеку.

I. Прежде всего, *молитва*. Полагаю, что могу с большой долей объективности утверждать, что православный Восток сумел с большей ясностью и силой, нежели Запад, сохранить неразрывную связь между монашеским призванием и молитвой.

Недаром и Папа Иоанн Павел II напомнил, что западное монашество должно суметь перенять от восточного монашества подражание *кеносису* Слова, преображение по образу Божьему, то есть обожение, отвержение себя (*ἀποταγή*), бдение, сокрушение сердца (*πένθος*), безмолвие (*ἡσυχία*)¹⁷. И все это через молитву¹⁸. Но я хотел бы добавить некоторые наблюдения, учитывая специфические особенности русской монашеской традиции, которые могут стать для нас точным ориентиром, а также и поводом для надежды в сей нашей трудной современности.

Все великие монашествующие отцы переживали свои кризисные времена. Великие учителя русского монашества особенно остро сознавали свою ничтожность, почти недостойность рядом с отцами, испытывали чувство несоответствия, я бы даже сказал, самим требованиям монашеского призвания. «Творю, елико по силе, по божественных Писаніях, — пишет Нил Сорский в *Послании Герману Подольному*, — аще и не възмогаю тако ради лености моєа и небреженіа... И наипаче испытую божественаа Писаніа: прежде — заповеди Господня и толкованіа ихъ и апостольская преданіа, таже житіа и ученіа святыхъ отецъ»¹⁹.

Епископ Игнатий Брянчанинов в своем труде «Приношение современному монашеству» цитирует высказывание преподобного аввы Сисоя Великого: ученику, который видит себя пребы-

¹⁷ Апостольское обращение *Vita consecrata* («О жизни, посвященной Богу»), 100–101.

¹⁸ Окружное послание *Ut unum sint* («Да будет все едино»), 21.

¹⁹ Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / подг. Г.М. Прохоров. СПб., 2005, с. 240. [В оригинале цитата дана по-церковнославянски. — Прим. ред.]

вающим в постоянном единении с Богом, старец отвечает: «Быть всегда умом в Боге не есть что-то великое; самое великое для монаха — чувствовать себя и видеть себя ниже всей твари»²⁰.

Говоря о молитве сердца как об искусстве, которым наделен любой монах, блаженный Серафим Саровский говорил: «Одна лишь внешняя молитва недостаточна. Бог внимает ум, а потому те монахи, которые не соединяют внешней молитвы со внутренней, не суть монахи». «Определение очень верное! — комментирует Игнатий Брянчанинов. — Монах — значит уединенный: кто не уединился в самом себе, тот еще не уединен, тот еще не монах, хотя бы и жил в уединеннейшем монастыре... Уединение человека в самом себе не может совершиться иначе, как при посредстве внимательной молитвы Иисусовой»²¹.

Однако и на Западе, повторяя призыв: *mens concordet voci*²², просят о такой молитве, в которой сердце следует за устами, выражая в глубине души ту же истину. Весьма многозначительны слова благодарности, которую великий монах Запада, дом Андре Луф, счел своим долгом выразить православным монахам на одной из конференций в Бозе: «В 50-х годах мы вели вполне полнокровную монашескую жизнь, но я думаю, что мы утратили жизненно важную связь между образцовым соблюдением правил и внутренним миром, внутренней молитвой. Но вот пришло время, когда на нашей земле, я говорю о Франции..., отец Андре Скрима²³, посещая различные монастыри, стал апостолом *Добротолубия*... Поэтому я говорю огромное спасибо нашим православным братьям: думаю, что мы утратили бы связь между внешним опытом и внутренним присутствием, ... но я верю также, что благодаря *Добротолубию* мы в конце концов обнаружим, что в латинской традиции есть филокалическая традиция...»²⁴.

²⁰ В оригинале цитата дана по-русски. — *Прим. ред.*

²¹ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. I, «Аскетические опыты» / Сост. А.Н. Стрижев. М., 2001, с. 188.

²² Ум да согласен будет со словом (лат.) — *Прим. ред.*

²³ О. Андрей Скрима (1925–2000), бежавший на Запад румынский монах и духовный писатель, в Румынии бывший членом подпольной исихастской общины «Неопалимая Купина». — *Прим. ред.*

²⁴ Выступление на «круглом столе» в ходе конференции *Никодим Святогорец и «Добротолубие»*, 2001, с. 259–260.

II. Эпифанией внутренней молитвенной жизни монаха является «благо (*bonum*) общинной жизни», по образу Троичного общения. В ходе конференции, посвященной Никодиму Святогорцу и *Добротолочию* (2000 г.), отец Спиридон, игумен Спасо-Преображенского монастыря в Навпакте, напомнил, что глубокое единство внутренней молитвы и евхаристической трапезы, в котором проявляется единство общинного тела, представляет собой герменевтический ключ к истинному пониманию филокалических текстов: «Для монахов эти вещи нераздельны: мы не можем отделить сведение ума в сердце от евхаристической и церковной жизни»²⁵.

Полагаю, что для наших общин сегодня очень важно вновь открыть для себя «соборность» (*la sinodalità*) как путь, пройденный вместе — имея при этом разные роли, разные функции — в общем послушании явленному Слову, Евангелию, которое требует постоянного обращения и для которого любое правило или духовный наставник — не что иное как посредники. Великие притчи периода нового расцвета русской монашеской жизни, события жизни святых монахов-основателей насыщены этим зарядом: так возникает скитское житие у Нила Сорского и его учеников, так поселения отшельников на Соловках становятся источником обновленной общинной жизни; исихастский путь Паисия порождает глубинное движение возрождения, характерный признак которого — общинная жизнь. К его же школе относятся и старцы из Оптиной пустыни и деяния Игнатия Брянчанинова. Но все объединены единым призванием.

Мы должны быть благодарны православному Востоку, сумевшему сохранить это многоликое единство монашества, не допустившему того раздробления религиозной жизни, из-за которого на Западе затмевается поиск единого на потребу. Полагаю, что в этом не последнюю роль играет мирское измерение православного и русского монашества, которое сумело сохранить верность интуитивному пути отцов-пустынников: являть собою присутствие простых христиан в лоне Церкви. Безусловно, являть его «по-иному», в интенсивной молитвенной и аскетической практике, в безбрачии и в общинной жизни, однако же опознавая

²⁵ Там же, с. 255.

себя в тех словах, с которыми преподобный Пахомий обращался к Патриарху Александрийскому, говоря о себе и своих собратьях: «Мы люди мирские, маленькие, мы бедные мираяне».

III. Я уверен, что из всего этого следует и третий элемент, самый важный с богословской точки зрения: восстановление эсхатологического измерения монашеского свидетельства и, следовательно, христианского свидетельства. Монашество должно представлять собой истинное и непрестанное призывание (эпиклезис) пришествия Господа во славе, но при этом неизменно помнить о том, что есть невидимые реалии, способные притягивать к себе, ибо они сильнее реалий видимых. Или монахи — это люди, которые истинно искушены в делании и веруют в невидимые реалии, или же их присутствие — как соль, что не осоляет. По утверждению Святого Василия — его мы никогда не забываем — монаху надлежит «бдить ежедневно, ежечасно, ежесекундно, зная, что Господь грядет», и неизменно призывая Его Пришествие. Здесь та же убежденность, что я нашел в одном месте у св. Бернарда Клервоского: «Братья мои, то, к чему вы призваны и чему вы посвятили себя своей монашеской жизнью — это самый замечательный способ пророчествования. В чем именно вы, монахи, должны быть пророками? Не видеть того, что видимо, но непрерывно созерцать невидимое, стремиться к тому, что перед вами, жить одной верой (*sola fide!*), искать горнего. Некогда пророки получили свое название, ибо смотрели на вещи невидимые, на Христа, но ваше невидимое — это Царствие, это Господь, Грядущий во славе» (*Sermoni diversi — Проповеди на разные темы*, 37, 6).

Вот почему я уверен: будь то в городе, будь то в деревне — нет места, не подходящего для монашества. Истинная проблема в том, сможет ли монах вплотную подойти к пустыне, сможет ли он действительно найти «сокровенного сердца человека», о котором говорит апостол Петр (1 Пт 3, 4), сможет ли он сохранить того внутреннего человека, о котором говорит апостол Павел (2 Кор 4, 16), взрастить его и укрепить. Если монашество способно на это, то найдутся еще мужчины и женщины, которые в любви и свободе откликнутся на это призывание и которые, в свою очередь, смогут стать отцами и матерями в духе.

Монашеская община не живет для себя самой, но она не жи-

вет и *сама по себе*. Община монахов живет милосердием Божиим, но одновременно она послана миру и старается быть знамением любви Бога к людям. Если на Западе, в первую очередь, все сильнее ощущается потребность в подлинном духовном отцовстве, это происходит потому, что в условиях весьма продвинувшегося научно-культурного развития христианства зачастую бывает сложно найти пастырей, наделенных прежде всего рассудительностью, способных стать отцами в вере, наряду также с умением играть важную роль в социальной сфере.

Но именно на этой почве и можно найти важные моменты для обновления диалога между Церквями Востока и Запада, если они сумеют расспросить друг друга об их взаимном опыте и отыскать вместе наиболее сообразный Евангелию способ ответить на любой вызов современного мира и культуры.



ИСИХАЗМ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ: ЗАМЕТКИ О ЗНАЧЕНИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ В БОЗЕ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСИХАЗМА (1993–2006)*

В своем очерке, включенном в этот выпуск «Символа», о. Энцо Бьянки воссоздал картину возникновения и пояснил церковный и духовный смысл международных экуменических Конференций по православной духовности, которые проводятся в монастыре Бозе с 1993 года. Данные заметки преследуют более скромную цель: указать самое значительное — на мой взгляд — из того, что привнесли эти конференции в современное изучение исихазма.

В своем просопографическом комментарии, представленном на одной из первых конференций («Нил Сорский и исихазм», 1994 г.), Антонио Риго осветил *status quaestionis* (состояние вопроса) исследований по исихазму. С одной стороны, «все более бурный рост уже и так огромной библиографии, посвященной византийскому исихазму, Григорию Паламе и паламизму», и, параллельно, обширные специализированные исследовательские программы¹ значительно расширили познания о Византии XIV века; однако, с другой стороны, уже намечилось и отставание: эти новые результаты заведомо недостаточно включались в концептуально-интерпретационную картину, которая фактически уже стала устаревшей.

* *Adalberto Mainardi*. Esicasmò come vita spirituale. Nota sul contributo alla storiografia sull'esicasmò dei Convegni ecumenici internazionali di spiritualità ortodossa (Monastero di Bose, 1993-2006). Статья написана специально для журнала *Символ*. Пер. с итал. *Татьяны Кольцовой*.

¹ Такие как публикация *Актов*, хранящихся в архивах афонских монастырей (*Archives de l'Athos*, fondées par G. Millet et P. Lemerle. Paris, 1937 ... 2001 e ss.), исследования актов Константинопольского Патриархата (*J. Darrouzès*. Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Paris, 1977 ss.), Словарь просопографии эпохи Палеологов (*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Erstellt von E. Trapp. Wien, 1976–1996); сегодня к ним можно также добавить *Byzantine Monastic Foundation Documents* / Ed. by J. Thomas and A. Constantinides Hero. 5 voll. Washington, 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35).

Такой разрыв между концептуальной картиной и реальным прогрессом исследований становился (и во многом все еще остается) особенно очевидным в силу неопределенности «самого семантического значения употребляемых терминов», таких как «исихазм», «исихасты», а больше всего — в силу трудностей истолкования на базе схем богословского спора таких тем, которые являются «так сказать, периферийными ... входящими в близкое рассмотрение самой среды носителей монашеской духовности, их кружков и школ, их трудов». Именно исследования этой среды, по мнению ученого, отставали сильнее всего — отчасти за счет принятия предпосылки о том, что исихастская духовность представляет собой «решенный и закрытый вопрос» (Осэпп). В действительности же, как замечал Риго, именно в этом случае «практически все еще только предстояло сделать: 1) критические издания произведений, никогда не публиковавшихся или плохо изданных; 2) историческое изучение монашеских кругов с учетом всех данных, какие можно извлечь из афонских «Акт» и агиографических текстов; 3) исследование духовно-аскетических антологий XII–XIV вв.»².

Отчасти эта работа проделывалась именно конференциями в Бозе. Хотя они посвящались не непосредственно «исихазму», а специально «русской духовности», чтобы затем распространиться на «православную духовность» в целом (прежде всего, византийскую и славянскую), эти встречи сыграли, тем не менее, ценную роль также и в исследованиях собственно по исихазму. Взаимный обмен мнениями между исследователями, прибывшими из разных мест и имеющими разную подготовку, равно как изначальный замысел знакомить Запад с сокровищами православной духовности, позволили преодолеть узко академическую перспективу (с ее неизбежным размежеванием на изолированные секторы), а также и узко апологетические установки, и более свободно рассматривать такую сложную и многослойную реальность, как византийская духовная традиция, включив и сам исихазм в этот более широкий горизонт, выводящий за пределы предвзятых позиций, унаследованных из прошлого.

² *A. Rigo. Callisto Angelicude Catafugiota Melenicotea e l'escismo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica* («Каллист Ангеликуд Катафигиот Меленикиот и византийский исихазм XIV в. Просопографический комментарий») // Нил Сорский и исихазм, pp. 251–268.

Уже в 1994 г. проф. Фэри фон Лилиенфельд указывала, что для понимания исихазма Нила Сорского главным является «дальнейшее развитие идеи, которую тогда [1963] я выразила так: Нил Сорский по существу хотел возрождения пустынножителства»³: когда речь идет об исихазме в русских землях, всегда следует учитывать этот импульс «возвращения к истокам», желание идти средним путем, следуя учениям отцов и Писания. Технические психосоматические особенности молитвы, если таковые имеются, составляют неотъемлемую часть пути очищения мысли, то есть пути «умного делания».

Герхард Подскальски⁴, основываясь на принятом разделении «первоначального исихазма синайского образца», «афонского исихазма Григория Синаита, отличавшегося изощренной психосоматической техникой дыхания» и, наконец, «паламитского исихазма, проводящего различие между сущностью и энергиями Бога»⁵, мог сделать вывод о том, что «никакого особого толчка к распространению исихазма [в смысле паламизма] нельзя вывести из начальных трудов Киприана», и если взять в целом исихастское движение конца XIV века, то Киприан играет «роль... пусть и не изначального творца, но все же убежденного и активного пропагандиста»⁶.

Все, что относится к Киприану, оказывается справедливым и для всех великих святых основателей монастырей на Руси, для которых, — от преподобного Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и до старца Паисия Величковского, — непрерывный поиск близости к Богу в одиночестве в качестве неожиданного плода приносит расцвет общины братьев. Таким образом, перестало существовать четкое разделение между отшельничеством и общежительством⁷; и вследствие этого вышло из употребления

³ Ф. Фон Лилиенфельд. О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории // Православная община, М., 26 (1995), сс. 54–60 (56) (=1995, pp. 53–70 [56]).

⁴ Il metropolita Cipriano di Kiev/Mosca e la comparsa dell'esisicismo in Russia («Митрополит Киевский и Московский Киприан и появление исихазма на Руси»), 1995, pp. 205–215.

⁵ Там же., p. 208.

⁶ Там же., pp. 212–213.

⁷ А. Piovano. La vita cenobitica come fattore di rinnovamento nel monachismo russo («Монастырская жизнь как фактор обновления в русском монашестве»), 2002с, pp. 123–170; Г.М. Прохоров. «Общежительное безмолвие»:

специфическое значение термина «исихаст», которое фактически делало его равнозначным «анахорету». Но анахоретство не может пониматься только в его внешнем проявлении (жизнь в молитве и одиночестве с одним или двумя братьями), поскольку подразумевает четкую внутреннюю дисциплину (хранение ума) и всю динамику, свойственную духовной жизни: что, в свою очередь, требует передачи опыта, особых отношений ученичества. Поэтому, как было замечено⁸, существенным элементом для понимания исихазма является духовное отцовство, которому уделялось постоянное внимание, — в его древнейших началах и в его развитии на русской земле⁹.

полемика с Нилом Сорским // *Церковь и время*, М., 18 (2002), 150–178 (= 2002с, pp. 171–202); *О.В. Панченко*. Cenobiti e anacoreti delle isole Solovki nei secoli XVI–XVII («Монахи и анахореты на Соловках в XVI–XVII вв.»), 2002с, pp. 203–246.

⁸ «Русское старчество возникает в русле русского исихазма, будучи неразрывно связано с практикой умного делания»: *С.С. Хоружий*. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях // *Церковь и время*, М., 21 (2002), 208–226 (211) (= 2003b, pp. 187–210 [192]).

⁹ *A. Piovano*. La paternità spirituale nell'antico monachesimo russo (secoli XI–XV) («Духовное отцовство в древнерусском монашестве [XI–XV вв.]»), 1995, pp. 171–203; *С. Сеньк*. Monachesimo e società nella Russia moderna. L'accompagnamento spirituale («Монашество и общество в современной России. Духовное сопровождение»), 2002с, pp. 223–245; *H.J.M. Turner*. La paternità spirituale in Simeone il Nuovo Teologo («Духовное отцовство у Симеона Нового Богослова»), 2003а, pp. 199–223; 2003b: *Архиепископ Евлогий (Смирнов)*. Духовное наследие оптинских старцев // *Церковь и время*, М., 21 (2002), 129–137 (= 2003b, pp. 27–36); *С.Л. Фирсов*. Архимандрит Моисей (Путилов) и возрождение Оптиной Пустыни // *Церковь и время*, М., 21 (2002), 185–207 (= 2003b, pp. 37–64); *В.А. Котельников*. Старец Леонид и возникновение старчества в Оптиной Пустыни // *Церковь и время*, М., 21 (2002), 156–164 (= 2003b, pp. 65–76); *A. Lambrechts*. L'insegnamento sulla vita spirituale nelle lettere dello “starec” Макаrij («Учение о духовной жизни в посланиях старца Макария»), 2003b, pp. 115–124; *Г. Митрофанов*. La paternità spirituale nello “starec” Амвросij («Духовное отцовство у старца Амвросия»), 2003b, pp. 125–133; *С. Сеньк*. Un ministero monastico. La paternità spirituale a Ortina («Монашеское служение. Духовное отцовство в Оптиной Пустыни»), 2003b, pp. 135–156; *A. Louf*. La paternità spirituale monastica in Occidente («Монашеское духовное отцовство на Западе»), 2003b, pp. 157–185; *С.С. Хоружий*. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях, в/у., сс. 187–210; *A. Louf*. Barsanufio e Giovanni: un accompagnamento spirituale “concertato” («Варсануфий и Иоанн: «многоголосное» духовное сопровождение»), 2004, pp. 179–204.

Позднее тот же Риго¹⁰ вернулся к вопросу о необходимости критического переосмысления и обновления схем, в рамках которых — по крайней мере, на Западе, — пытаются интерпретировать византийскую духовность. Здесь, в частности, имелось в виду предложенное отцом-иезуитом Иринеем Осэрром выделение пяти главных направлений или течений в восточной духовности¹¹. Осэрр, как известно, полагал, что, исходя из внутренних критериев (цель духовной жизни и средства ее достижения у разных авторов), можно различить: 1) «первоначальную духовность» — “*spiritualité primitive*” (с апостольских времен до Ефрема Сирина); 2) «интеллектуалистскую духовность» — “*spiritualité intellectualiste*”, которая, помимо Климента Александрийского и Оригена, включает Евагрия Понтийского, Максима Исповедника, «синаитов»: Иоанна Лествичника, Исихия Батозского, Филофея Синаита, а затем Никиту Стифата, Григория Синаита «и его наследников исихастов» (“*et ses heritiers les hésychastes*”); 3) так называемую «школу чувства или же сознательного сверхъестественного» — “*école du sentiment ou du surnaturel conscient*” (включающую Псевдо-Макария Египетского, Диадوخа Фотийского, Симеона Нового Богослова); 4) «Базилиано-Студитскую» школу (следующую учениям Василия Великого, Варсануфия и Дорофея Газских, Феодора Студита); здесь принималось, что основным средством для достижения спасения служит самоотречение, послушание и братская любовь; и, наконец, 5) «исихастскую духовность» (“*spiritualité hésychaste*”), которая делает упор прежде всего на молитве, зачастую прибегая к молитвенным техникам (так называемый психофизический способ молитвы). В этой связи Осэрр цитировал Григория Синаита.

¹⁰ A. Rigo. La spiritualità monastica bizantina e lo pseudo-Dionigi l'Areopagita («Византийская монашеская духовность и псевдо-Дионисий Ареопагит») // Il monachesimo tra eredità e aperture («Монашество между наследием и перспективами»), Atti del simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano”, per il 50 anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio — 1 giugno 2002 / ed. M. Bielawski, D. Hombergen. Roma, 2004 (Studia Anselmiana 140), 379–418 [Русск. пер. данной работы см. в настоящем выпуске. — Прим. ред.]; Idem. La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irenée Hausherr («Византийская духовность и ее школы в трудах Иринея Осэрра») // *Orientalia Christiana Periodica*, 70 (2004), 197–216.

¹¹ *Les grands courants de la spiritualité orientale* // *Orientalia Christiana Periodica*, 1 (1935), 114–138.

Если у такой схемы (а она пользовалась большим успехом вплоть до самых последних лет) имелось свое преимущество, по состоянию знаний в 30-е годы, заключававшееся в том, что она предлагала удобные ориентиры для изучения византийской духовности, то ее наибольшим недостатком, помимо известной непоследовательности (в самом деле, она применяла «внешний» хронологический критерий, ставя на первое место «первоначальную духовность», а на пятое — византийских исихастов Средневековья), является ее «неисторичность»: стремление загнать в жёсткие рамки, определяемые некими специфическими свойствами («интеллектуализм», «чувство сознательного сверхъестественного», психофизическая техника молитвы), духовные течения, которые в действительности охватывают самые разнообразные времена, места, ситуации и, как показывает многослойность текстов, зачастую тесно переплетены меж собой.

В один ряд со схемой Осэрра можно поставить и дуалистическую интерпретацию Иоанна Мейендорфа, который видит всю византийскую духовность в целом поделенной между двумя полюсами: «неоплатоническим спиритуализмом» («интеллектуальная мистика» Евагрия), и «семитской» и «библейской» духовностью, представленной Псевдо-Макарием¹². Бросается в глаза вполне сознательное невключение в эту герменевтическую картину Псевдо-Дионисия. В действительности же, именно упорное присутствие «Ареопагитского корпуса» (*corpus dionisiacum*) в византийской аскетической литературе (косвенно, через Максима, а затем, начиная с XI в., с Симеона Нового Богослова и особенно Никиты Стифата, все более отчетливо)¹³ показывает недостаточность слишком

¹² A. Rigo. *La spiritualità monastica bizantina...*, pp. 381–382; также J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, pp. 195–200 ("Ces deux anthropologies sont latentes dans l'histoire de l'hésychasme et les auteurs peuvent être classées *grosso modo* en disciples d'Evagre et disciples de Macaire") («Эти две антропологии скрытым образом присутствуют в истории исихазма, авторов которого можно *grosso modo* [в первом приближении] подразделить на учеников Евагрия и учеников Макария»). *Протопресв. И. Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение.* СПб., 1997, с. 192.

¹³ Rigo. *La spiritualità monastica bizantina...* («Византийская монашеская духовность...»); *Idem.* Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita («Монах, церковь и литургия. Главы об иерархиях Григория Синаита»). Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005. Уже Никифор Крайнич

общих интерпретационных схем и призывает к более адекватному реальному воссозданию истории византийской духовности, — и, в частности, того места, которое занимает в ней исихазм¹⁴.

С самого начала своей работы конференции в Бозе отказались от какой-либо предвзятой интерпретационной сетки и обратились к иной перспективе: к истории святости. Цель была в том, чтобы не налагать некие априорные тезисы на исторические и филологические изыскания, которые свелись бы тогда к подбору примеров (*exempla*) (пережиток времен господства полемики и апологетики), но обеспечить максимальную свободу от предвзятости, дабы в сложной традиции, слагающейся из текстов и лиц, из школ и течений, выявить все пересечения, влияния, различия, противостояния. Однако, как учит современная герменевтика, это означает четко установить предпосылки исследований: полагаю, что плодотворной предпосылкой, которая присутствует в самой направленности исследований, связанных с конференциями в Бозе, является единство духовной жизни — понимаемое не как статичное единообразие, но как фокус динамических напряжений, способный интегрировать всё многообразие своих проявлений.

По сравнению с дихотомической концепцией духовности (бинарные оппозиции «практика» — «теория», «жизнь деятельная» — «жизнь созерцательная»), которая заковывает реальные

в своем *Curs de teologie mistica* («Курс мистического богословия») (București, 1935–1936), полемизируя с Осэрром, отмечал центральную роль Дионисия в Восточнохристианской духовности. На конференциях в Бозе значение Дионисия в русской духовности подчеркивалось неоднократно: *М.Н. Громов. Parola e silenzio nell'isicasmu russo* («Слово и молчание в русском исихазме»), 1995, pp. 217–225; *Н. Каухчишвили. San Sergio e la santità russa* («Преподобный Сергей Радонежский и русская святость»), 1996, pp. 17–33; *Г.М. Прохаров. La formazione della coscienza nazionale russa tra medioevo e modernità. Paisij Veličkovskij e la traduzione del Corpus areopagiticum* («Формирование русского национального сознания в период между Средневековьем и современностью. Паисий Величковский и перевод *Ареопагитского корпуса*»), 1997, pp. 91–96.

¹⁴ «Мы не считаем возможным любой ценой втискивать реальность византийского монашеского и духовного мира, благодаря изысканиям последних десятилетий предстающего перед нами все более многоликим и разнообразным, в рамки теории, которая, хотя и является стимулирующей и привлекательной, однако была все же разработана в те годы, когда и наши знания об отдельных авторах, и число публикаций были, несомненно, более скудными, чем теперь» (*Rigo. La spiritualità monastica bizantina...* [«Византийская монашеская духовность...»], p. 382. См. выше, с. 76).

явления в руслу взаимонепроницаемых течений («духовность послушания», противопоставляемая «духовности интеллекта»), преимущество данного подхода в том, что он подчеркивает тягу к единству, которая пронизывает различные составляющие монашеской жизни (в этом смысл «монотропии», то есть тяги монаха быть «воссоединенным», быть *μονος*¹⁵). Идея единства духовной жизни позволяет приблизиться к истокам со вниманием к самой динамике духовной реальности, чтобы суметь уловить ее оттенки и особенности, но без абсолютизации каких-то ее признаков вплоть до их возведения в трансцендентальные категории.

В этом контексте становится более понятным и «исихазм», не как чуждый, если не еретический отросток на древе духовной традиции (каким были склонны видеть его западные исследования вплоть до начала XX века), но и не как окончательный синтез интеллектуальной и «семитической» духовности (то есть, Евагрия и Макария), в каковом ключе Мейендорф был склонен рассматривать паламизм. Исихазм, скорее, питается множеством источников византийской духовной традиции.

Сама система этого цикла международных симпозиумов, где духовное измерение стремится задать ориентацию специальным исследованиям — историческим, филологическим и литературным, философским и богословским — позволяла не принимать как нечто самоочевидное никакие определения «школ» или «течений», и даже такие термины или выражения, значение которых уже кажется устоявшимся (как сами термины «исихаст», «исихия», «исихазм», а также «божественное просвещение», «обожение», жизнь по духу).

И все же, при неизбежной разнице подходов и разнообразии результатов, можно вероятно назвать приверженность реальности — реальности исторической, но также и реализму духовной динамики — одним из объединяющих признаков работы конференций в Бозе, которая концентрировалась вокруг нескольких ключевых фигур (Сергий Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, Серафим Саровский). Отсюда и внимательное отношение к воссозданию монашеской среды и процесса ее раз-

¹⁵ Существенным примером здесь служит глава о подчинении и послушании такого «созерцателя» как Григорий Синаит, изданная А. Риго (*Rigo. Il Monaco*, pp. 49–51).

вития¹⁶, в рамках которых следует изучать и толковать великую традицию¹⁷; отсюда изучение переплетений частного аскетичес-

¹⁶ *M. Toucas-Bouteau*. Nil Sorskij e il monastero di Kirill di Belozero («Нил Сорский и монастырь Кирилла Белозерского»), 1995, pp. 71–95; *С. Сенюк*. Nil Sorskij in terre ucraino-bielorusse («Нил Сорский в украинских и белорусских землях»), 1995, pp. 151–158; *T. Špidlík*. Nil Sorskij e Iosif Volokolamskij. Le radici del loro conflitto («Нил Сорский и Иосиф Волоколамский. Корни конфликта»), 1995, pp. 161–170; *D. Kenanov*. Il monaco del grande abito Spiridon discerpolo bulgaro di Paisij Veličkovskij («Иеромонах Спиридон, болгарский ученик Паисия Величковского»), 1997, pp. 231–244; *I.I. Ica* jr. La posterità romena dello starec Paisij («Румынское наследие старца Паисия»), 1997, pp. 245–266; *A. Piovano*. Sarov prima di Serafim. La tradizione dello starčestvo («Саров до Серафима. Традиция старчества»), 1998a, pp. 61–98; *С. Сенюк*. Иное монашество. Преподобный Серафим и дивеевская община // Страницы, М., 2/4 (1997), сс. 550–564 (= 1998a, pp. 99–125); *М.Ю. Нечкаева*. Sarov e il monachesimo femminile negli Urali tra XVIII e XIX secolo («Саров и женское монашество на Урале в конце XVIII–XIX вв.»), 1998a, pp. 127–140; *С. Сенюк*. Il monachesimo secondo Taisija di Leušino («Монашество согласно матери Таисии, игумении Леушинской обители»), 1998b, pp. 121–150.

¹⁷ *T. Špidlík*. L'immagine della vita monastica secondo la *Vita di san Sergio* («Образ монашеской жизни в *Житии преподобного Сергия*»), 1996, pp. 175–189; *Е.М. Верещагин*. Il nome di Epifanio. Un contributo all'individuazione delle fonti dello stile dell' "intreccio di parole", («Имя Епифания в связи с истоками стиля "плетения словес"»), 1996, pp. 115–140; *Г.М. Прохоров*. Epifanio il Saggio e la 'Lettera dell'uomo saggio chiamato Teofane' nel 'Discorso sulla vita e la morte del gran principe Dmitrij Donskoj («Епифаний Премудрый и *Послание мужа мудрого именем Феофан в Слове о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Донского*»), 1996, pp. 141–155; *Idem*. Nil Sorskij nella storia della spiritualità russa. («Преподобный Нил Сорский в истории русской духовности»), 1995, pp. 39–49; *Я.С. Лурье*. Nil Sorskij e la composizione dell' "Illuminatore" di Iosif di Volokolamsk («Нил Сорский и составление *Просветителя* Иосифа Волоцкого»), 1995, pp. 97–110; *Е.Э. Шевченко*. Le raccolte librerie dello skit di Nil Sorskij dalla fine del XV al XVIII secolo. Un tentativo di ricostruzione («Книжное собрание Нило-Сорского скита в XV–XVIII вв. Попытка реконструкции»), 1995, pp. 143–149; *В. Пелин*. I manoscritti dello starec Paisij nella biblioteca del monastero di Neamt («Рукописи старца Паисия в фондах библиотеки Нямецкого монастыря»), 1997, pp. 129–136; *М.А. Сыщикова*. Manoscritti paissiani nella biblioteca dell'Accademia delle scienze russa («Рукописная библиотека старца Паисия Величковского в фондах БАН России»), 1997, pp. 137–139; *Н.Н. Лисовой*. Due epoche, due Filocalie: Paisij Veličkovskij e Teofane il Recluso («Две эпохи, два *Добротолубия*: преподобный Паисий Величковский и святой Феофан Затворник»), 1997, pp. 183–215; *Е.М. Верещагин*. I princípi di traduzione in Paisij Veličkovskij e nella sua scuola. L'esempio della versione della Scala del paradiso («Принципы перевода у Паисия Величковского и его школы. Пример перевода *Лествицы*»), 1997, pp. 217–230; *Т.А. Руди*. Le prime *Vite*

кого или монашеского развития с политической и церковной историей¹⁸. Отсюда, наконец, постоянное внимание, уделяемое *распространению* текстов, конкретному формированию духовного будущего аскетических трудов — и при этом не на основе вне-исторических интерпретационных схем, но другими способами и путями, которые подлежат пересмотру в каждом отдельном случае¹⁹.

Разумеется, невозможно обозреть и обобщить здесь все материалы и аналитические выкладки, которые содержатся в теперь

di san Serafim di Sarov. Problemi di critica testuale («Первые жизнеописания преподобного Серафима Саровского. Проблемы критики текста»), 1998а, pp. 141–156. Следует упомянуть также публикации писем старца Паисия к Феодосию (1997, pp. 267–304) и *Сказания о жизни и аскетических подвигах почтенного и светоносного старца Серафима, иеромонаха Саровского скита и затворника*, 1998а, сс. 293–239.

¹⁸ И. Павлов. San Sergio di Radonež: un santo e la sua epoca («Преподобный Сергей Радонежский: святой и его время»), 1996, pp. 35–55; А. Piovano. Monachesimo e potere politico da san Sergio di Radonež a Pietro il Grande («Монашество и политическая власть: от преподобного Сергея Радонежского до Петра Великого»), 1996, pp. 57–112; А.И. Плигузов. Учение ранних нестяжателей в исторической перспективе: от *Предания* Нила Сорского до амортизационных мер Ивана IV // Православная община, М., 26 (1995), 65–81 (= 1995, pp. 123–142); П.Н. Зырянов. Русское монашество конца XIX — начала XX века // Церковь и время, М., 18 (2002), 179–193 (= 2002с, pp. 247–268); С.Л. Фирсов. Религиозная политика и народное благочестие в России (1825–1861) // Церковь и время, М., 30 (2005), 200–240 (= 2004b, pp. 27–70).

¹⁹ Ср. например, А.-Э. Н. Тахиаос. La creazione della Filocalia e il suo influsso spirituale nel mondo greco e slavo («Создание *Добротолубия* и его духовное влияние на греков и славян»), 1995, pp. 227–249; А. Rigo. Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas («Никодим Святогорец и его издание трудов Григория Паламы»), 1997, pp. 165–182; *Idem*. Giovanni Climaco a Bisanzio («Иоанн Лествичник в Византии»), 2002b, pp. 195–205; А.-Э. Тахиаос. Note sull'irradiamento della *Scala* nel mondo slavo («Заметки о популяризации *Лествицы* у славян»), 2002b, pp. 207–239; I.I. Ică jr. La *Scala* di Giovanni Climaco in Romania. La fortuna di un libro, il simbolo di un popolo (*Лествица* Иоанна Лествичника в Румынии. Судьба одной книги, символ народа), 2002b, pp. 241–278; М. Cortesi. La ricezione della *Scala* in Occidente («Рецепция *Лествицы* на Западе»), 2002b, pp. 279–300; А.-Э. Тахиаос. L'irradiamento di Simeone il Nuovo Teologo nel mondo russo e greco del XVIII secolo («Популяризация Симеона Нового Богослова в русском и греческом мирах XVIII в.»), 2003а, pp. 309–322; А. Rigo. Barsanufio, Giovanni e Doroteo a Bisanzio («Барсануфий, Иоанн и Доротеф в Византии»), 2004а, pp. 305–319; А.-Э. Тахиаос. L'influenza dei padri di Gaza sul mondo russo («Влияние отцов из Газы на русский мир»), там же, pp. 321–334.

уже двадцатитомном издании Трудов конференций. Рецензии, опубликованные в специализированных журналах²⁰, переводы отдельных докладов или целых томов²¹, использование опубликованных в «Трудах» результатов в энциклопедических изданиях, в обобщающих работах и при издании текстов²², свидетельствуют о том, что активность конференций воспринята не только в узком кругу специалистов, но и более широкой средой. Здесь мы можем отметить тематику иконы, которая поднималась первоначально в связи с иконографией святых²³, а затем и систематически, на симпозиуме *Преподобный Андрей Рублев и русская иконопись* (2005 г.): создание художественной школы, главным образом, русской, в русле византийской традиции²⁴, еще раз показывает многообра-

²⁰ В. Лурье. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // *Византийский временник*, 57 (1997), 309–317; P. Gonneau. Les relations entre le temporel et le spirituel dans la Russie moscovite. Pistes de recherche // *Revue des études slaves*, 70/2 (1998), 485–495; *Aion slavistica*, 4 (1998), 362–365 [S. Salvestroni, = 1997]; А. Жариковский. Свет Востока. Книга о св. Паисии Величковском // НГ-Религии (13 января 1999 г.), с. 7; *La Civiltà Cattolica*, 1/88–106 (1999), 96–98 [Т. Шнидлик, = 1998ab]; *Orientalia christiana periodica*, 63/2 (1997), 534–536 [V. Poggi, = 1996]; 63/2 (1997), 531–534 [E. G. Farrugia, = 1995]; 65/1 (1999), 247–249 [V. Poggi, = 1998b]; 68 (2002), 307–308 [V. Poggi, = 2000]; 546–550 [V. Poggi = 2002a]; 69/1 (2003), 255–259 [V. Poggi = 2002ac]; *Irenikon*, 69/3 (1996), 437–438 [A. Lambrechts = 1996]; 71/4 (1998), 592–593 [= 1997]; 74 (2001), 469–470 [A. Lambrechts, = 1999]; 77 (2004), 493–495. [U. Zanetti, =2003ab]

²¹ 1999 = *Церковь и время*, 2/11 (2000); 2002с = *Церковь и время*, 1/18 (2002); 2003b = *Церковь и время*, 4/21 (2002); 2004b = *Церковь и время*, 4/25 (2003) и 1/26 (2004); 2005b = *Церковь и время*, 1/30 (2005).

²² Ср. например, *Bibliotheca sanctorum orientalium*. 2 vv. Città Nuova, Roma, 1998–1999; Г. Подскальски. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. Beck Verlag, München, 2000; *La Théologie byzantine et sa tradition II*. (XIII^e–XIX^e s.) / Edd. C.G. Conticello, V. Conticello. Brepols, Turnhout, 2002; Прп. Паисий Величковский. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Под ред. П.Б. и М.А. Жгун. М., 2004; *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский*. Сочинения / Подг. Г.М. Прохоров. СПб., 2005.

²³ А.М. Копировский. L'iconografia di san Sergio («Иконография преподобного Сергия»), 1996, pp. 157–171; Он же. L'iconografia di san Serafim («Иконография преподобного Серафима»), 1998а, pp. 297–311; С.С. Аверинцев. *Беллеграфия e santità* («Красота и святость»), 2002а, pp. 315–332.

²⁴ 2006b: О.С. Попова. *Andrej Rublev e l'arte bizantina e russa tra XIV e XV secolo* («Андрей Рублев и русское и византийское искусство в период XIV–XV вв.»), pp. 61–76; Э.С. Смирнова. *L'opera di Andrej Rublev nel contesto*

зие путей, которыми византийский исихазм XIV века достигал русской земли²⁵.

Изучение русской духовности показало, насколько важным является единое рассмотрение патристического наследия; поэтому в 2000 году наряду с русскими сессиями конференций начинаются византийские сессии. Тем самым определилась своего рода топография духовной традиции, исходя из которой становится возможным вновь пересмотреть и само понятие «исихазм», и его многочисленные корни: Газа и Палестина²⁶, Синай²⁷; Византия

dell'arte russa tra XIV e XV secolo («Творения Андрея Рублева в контексте русского искусства XIV–XV вв.»), pp. 99–109; *E.Я. Остапенко*. Andrej Rublev e la critica («Андрей Рублев и критика»), pp. 111–140; *В.Е. Сусленков*. Escatologia e icona. Il Maestro dell'Apocalisse del Cremlino di Mosca («Эсхатология и икона. Мастер сцены Страшного суда в Московском Кремле»), pp. 141–158; *Л.В. Нерсесян*. Il mondo spirituale di Dionisij («Духовный мир Дионисия»), pp. 159–174.

²⁵ *А.И. Яковлева*. Il dodekaorton bizantino e l'ordine delle feste cristologiche nelle iconostasi dell'epoca di Rublev («Византийский додекаортон и русские праздничные чины рублевской эпохи»), 2006b, pp. 77–97.

²⁶ 2004a: *L. Perrone*. All'ombra dei luoghi santi; il monachesimo di Palestina in epoca bizantina e l'esperienza di Gaza («Под сенью святых мест; монашество Палестины в византийскую эпоху и опыт Газы»), pp. 23–50; *L. Di Segni*. Monastero, città e villaggio nella Gaza bizantina («Монастырь, город и поселение в византийской Газе»), pp. 51–80; *D. Hombergen*. Le fonti scritturistiche e patristiche dei padri di Gaza («Библейские и патристические источники у отцов из Газы»), pp. 81–98; *G.D. Martzelos*. Teologia e spiritualità nella tradizione ascetica dei padri di Gaza («Богословие и духовность в аскетической традиции отцов из Газы»), pp. 99–140; *M. Neyt*. Il Cristo mite e umile di cuore («Христос кроткий и смиренный сердцем»), pp. 141–154; *J. Chrystavgis*. Solitudine, silenzio e quiete: sottili variazioni dell'anima («Одиночество, молчание и безмолвие: тонкие различия душевного состояния»), pp. 155–178; *K. Ware*. Violenza e grazia: la lotta ascetica («Усилие и благодать: аскетическая борьба»), pp. 205–223; *M. van Parrys*. La parusia del Signore come orizzonte della vita ascetica («Пришествие Господне как горизонт аскетической жизни»), pp. 225–237; *C. Yangazoglou*. La civiltà del deserto: l'avventura ascetica come comunione nell'amore («Цивилизация в пустыне: аскетическое путешествие как общение в любви»), pp. 239–273; *K. Skouteris*. Conversione a Dio e comunione: l'immagine del "cerchio" («Обращение к Богу и общение: образ "круга"»), pp. 275–289; *S. Dimitreas*. Abba Doroteo, maestro di preghiera («Авва Дорофей, учитель молитвы»), pp. 291–303.

²⁷ 2002b: *B. Flusin*. Il monachesimo sinaitico al tempo di Giovanni Climaco («Синайское монашество во времена Иоанна Лествичника»), pp. 27–55; *Архиепископ Дамианос*. Il monastero del Sinai oggi («Синайский монастырь сегодня»), 57–71; *G. D. Martzelos*. Il fondamento teologico della spiritualità dei padri

в X–XI вв.²⁸; Афон²⁹, вплоть до филокалического возрождения в

sinaiti («Богословское основание духовности отцов-синаитов»), pp. 73–93. *P. Deseille*. La dottrina spirituale di Giovanni Climaco («Духовное учение Иоанна Лествичника»), pp. 95–133; *M. v. Parys*. L'interpretazione delle Scritture nella *Scala* («Интерпретация Писания в *Лествице*»), pp. 135–159; *L. Kamperidis*. La *xeniteia* in Giovanni Climaco («Духовное странничество (*xeniteia*) у Иоанна Лествичника»), pp. 161–170; *J. Chryssavghis*. Una spiritualità dell'imperfezione. La via delle lacrime in Giovanni Climaco («Духовность несовершенства. Дорога слез у Иоанна Лествичника»), pp. 171–193; *I.M. Phountoulis*. L'eortologio del Sinai («Эортология Синая»), pp. 301–312; *K.P. Charalampidis*. Giovanni Climaco nell'iconografia bizantina («Иоанн Лествичник в византийской иконографии»), pp. 313–337; *C.D. Kontoghiannis*. La biblioteca del monastero del Sinai («Библиотека Синайского монастыря»), pp. 339–380.

²⁸ 2003a: *M.H. Congourdeau*. Il monachesimo a Costantinopoli al tempo di Simeone il Nuovo Teologo («Монашество в Константинополе во времена Симеона Нового Богослова»), pp. 25–44; *Иларион Алфеев*. Simeone Studita e Simeone il Nuovo Teologo («Симеон Студит и Симеон Новый Богослов»), pp. 45–102; *V. Crostini Lappin*. Fondatori a confronto: Simeone il Nuovo Teologo e Paolo Everghetinos attraverso le *Catechesi* («Основатели в сравнении: Симеон Новый Богослов и Павел Эвергетин через *Катехизисы*»), pp. 103–128; *Г. Подскальски*. L'orizzonte culturale di Simeone il Nuovo Teologo («Культурный кругозор Симеона Нового Богослова»), pp. 129–136; *K. Ware*. La deificazione in Simeone il Nuovo Teologo («Обожение у Симеона Нового Богослова»), pp. 137–163; *G.D. Martzelos*. La visione di Dio in Simeone il Nuovo Teologo («Видение Бога у Симеона Нового Богослова»), pp. 165–198; *B. Petrà*. Vita nello spirito e sensi spirituali: la questione della 'modernità' di Simeone il Nuovo Teologo («Жизнь в духе и духовные чувства: вопрос о «современности» Симеона Нового Богослова»), pp. 225–253; *А. Голицын*. Il corpo di Cristo: Simeone il Nuovo Teologo sulla vita spirituale e la chiesa gerarchica («Тело Христово: Симеон Новый Богослов о духовной жизни и церковной иерархии»), pp. 255–288; *J. Chryssavghis*. Una teologia della spontaneità: la via delle lacrime in Simeone il Nuovo Teologo («Богословие спонтанности: путь слез у Симеона Нового Богослова»), pp. 289–308; *I.M. Phountoulis*. La memoria liturgica di san Simeone il Nuovo Teologo («Литургическая память у преподобного Симеона Нового Богослова»), pp. 323–332; *K.P. Charalampidis*. Rappresentazioni iconografiche di Simeone il Nuovo Teologo («Иконописные изображения Симеона Нового Богослова»), pp. 333–345.

²⁹ 2005a: *K. Chrysochoidis*. Dall'eremo al cenobio: storia e tradizione delle origini del monachesimo athonita («От отшельничества к общежительству: история и традиция истоков афонского монашества»), pp. 27–45; *J. Noret*. Atanasio: un eremita che fonda un monastero («Афанасий: отшельник, основавший монастырь»), pp. 47–64; *J. Thomas*. Peculiarità della legislazione monastica atanasiana («Особенности монашеского законодательства Афанасия»), pp. 65–77; *V. Martin-Hisard*. Monaci georgiani sull'Atos nell'XI secolo («Грузинские монахи на Афоне в XI в.»), pp. 79–100; *V. von Falkenhausen*. Il monastero degli amalfitani sul Monte Athos («Монастырь амальфитян на горе

современную эпоху³⁰.

Путь, разумеется, еще не пройден до конца³¹, но уже появля-

Афон»), pp. 101–118; *M. Živojinović*. Sava e le relazioni della dinastia Nemanja con il Monte Athos («Савва и отношения между династией Неманичей и Святой горой Афон»), pp. 119–140. *K. Pavlikianov*. Cosma e il monastero athonita bulgaro di Zographou («Косьма и болгарский афонский монастырь Зограф»), pp. 141–151; *L. Cotovani*. Caritone di Koutloumousiou e la presenza romana sul Monte Athos nel XIV secolo («Харитон из Кутлумуша и присутствие румын на горе Афон в XIV в.»), pp. 153–180; *A. Rigo*. Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo («Максим Кавсокаливит и возрождение отшельничества на горе Афон в XIV в.»), pp. 181–226; *N. Loudovikos*. Nicodemo Aghiorita, Eugenio Vulgaris e la riscoperta dei padri della chiesa: la rinascita del XVIII secolo e l'identità della nuova teologia greca («Никодим Святогорец, Евгений Булгарис и новое обращение к отцам Церкви: возрождение в XVIII веке и характерные особенности нового греческого богословия»), pp. 217–229; *N. Fennell*. I russi all' Athos tra il XIX e il XX secolo («Русские на Афоне в XIX–XX вв.»), pp. 231–243; *Makarios* di Simonos Petras. Iosiph l'escicasta e il rinnovamento contemporaneo della Santa Montagna («Иосиф Исихаст и современное обновление Святой горы»), pp. 245–274; *A. Louf*. I monaci d'occidente e il Monte Athos («Монахи Запада и гора Афон»), pp. 275–295; *A.-Э. Тахиаос*. L' Athos: luogo d'incontro di tradizioni ortodosse diverse («Афон: место встречи различных православных традиций»), pp. 297–315.

³⁰ 2001: *O. Clément*. La Filocalia (*Добротолубие*), pp. 21–41; *K. Karaisaridis*. Nicodemo l'Aghiorita e Macario di Corinto («Никодим Святогорец и Макарий Коринфский»), pp. 43–65; *G. Подскальски*. Movimento filocalico e cultura moderna («Филокалическое движение и современная культура»), pp. 67–82; *P. Géhin*. Le filocalie che hanno preceduto la Filocalia («Добротолубия, предшествовавшие *Добротолубию*»), pp. 83–102; *E. Citterio*. La fisionomia spirituale di Nicodemo l'Aghiorita («Духовный облик Никодима Святогорца»), pp. 103–131; *B. Гролимунд*. La vita spirituale secondo l'insegnamento di Nicodemo l'Aghiorita («Духовная жизнь согласно учению Никодима Святогорца»), pp. 133–149; *A. Rigo*. Nicodemo l'Aghiorita, la Filocalia e Gregorio Palamas («Никодим Святогорец, *Добротолубие* и Григорий Палама»), pp. 151–174; *Nikon Neoskitiotis*. La Filocalia al Monte Athos oggi («*Добротолубие* сегодня на горе Афон»), pp. 175–180; *I.M. Phountoulis*. Nicodemo l'Aghiorita e la teologia liturgica («Никодим Святогорец и литургическое богословие»), pp. 181–191; *A.-Э. Тахиаос*. Nicodemo l'Aghiorita: un esempio di vita per i laici ortodossi («Никодим Святогорец: пример жизни для православных мирян»), pp. 193–204; *E.N. Phranghiskos*. La questione della conoscenza delle lingue straniere in Nicodemo l'Aghiorita («Вопрос о знании иностранных языков у Никодима Святогорца»), pp. 205–222; *Th. X. Yankou*. Il Pédalion in rapporto con le antiche raccolte canoniche («*Педалион* применительно к древним сборникам Канонов»), pp. 223–241; *V. Pelin*. L'opera di Nicodemo l'Aghiorita in Romania («Труд Никодима Святогорца в Румынии»), pp. 243–251.

³¹ Византийская сессия конференции 2005 г. была посвящена Иоанну

ются некоторые связующие элементы традиции, один из которых представлен именно современной эпохой, когда труды отцов начали прочитываться по-новому³². Применительно к византийской среде стоит вспомнить, что писал Риго относительно восприятия паламизма таким автором, как Никодим Святогорец: «Если вплоть до эпохи *Добротолубия* [Григорий] считался главным образом полемистом и богословом, то начиная с того момента и, в частности, Никодимом (который, впрочем, прекрасно сознавал наличие и других аспектов) он читается прежде всего ради своего духовного учения»³³.

В славянской среде водоразделом между древним исихазмом и его возрождением в современный период послужили учение и деяния старца Паисия Величковского, которые отличаются динамичным, творческим, а не архаичным или консервативным пониманием духовной традиции³⁴. Пусть даже правда, что «деятельность Паисия не была единственным центром распространения и источником возрождения деятельности разума на русской земле

Дамаскину и Сирии на заре Ислама (2006а); тогда как конференция, запланированная на 14–20 сентября 2006 г., поднимет тему «Николай Кавасила и Божественная литургия» (византийская сессия) и «Миссия Русской Православной Церкви» (русская сессия). Останется рассмотреть такие фигуры, как Исаак Сирий, Максим Исповедник, Феодор Студит, Григорий Синаит, Григорий Палама...

³² Ср. напр., *Rigo. Barsanufio...*, pp. 305–306.

³³ *A. Rigo. Nicodemo l'Aghiorita, la Filocalia e Gregorio Palamas. 2001, p. 173.*

³⁴ 1997: *H. Каухчишвили. Tradizione religiosa e sollecitazioni illuministe nella cultura russa del settecento* («Религиозное предание и просветительские стимулы в русской культуре восемнадцатого века»), pp. 27–43; *A.-Э. Тахиаос. Lo studio e la traduzione degli scritti patristici nella concezione di Paisij Veličkovskij* («Изучение и перевод патристических трудов в концепции Паисия Величковского»), pp. 45–54; *E. Citterio. La dottrina spirituale dello starec Paisij. Radiografia di una comunità* («Духовное учение старца Паисия. Рентгенография общины»), 1997, pp. 55–82; *B. Котельников. Paisij Veličkovskij e il momento creativo nella tradizione ascetica russa* («Паисий Величковский и творческий импульс в русской аскетической традиции»), 1997, pp. 83–90; *Г. Зяблицев. Un'opera esicasta dello starec Paisij* («Исихастская деятельность старца Паисия»), pp. 141–148; см. также: *I.I. Ică. La riscoperta della preghiera "fatta con arte nel cuore" secondo i padri in Paisij Veličkovskij e la sua scuola* («Вновь открытая молитва "художественно творимая в сердце" согласно отцам у Паисия Величковского и в его школе»), 2005b, pp. 71–111; *A. Mainardi. «Slavia Orthodoxa» в эпоху Просвещения. Литературная деятельность старца Паисия Величковского // ТОДРЛ* (в печати).

в конце XVIII века»³⁵, но именно издание *Добротолюбия* и аскетически-патристических трудов, осуществленное «паисиевой школой»³⁶, позволило сделать так, чтобы практика Иисусовой молитвы, питаемая изучением традиции отцов, вышла на новый уровень своего осознания (как «умное делание»)»³⁷.

Усвоение наследия Паисия происходит на разных уровнях, прежде всего в связи с применением психофизической методики молитвы: с одной стороны, появляется ряд текстов, по большей части еще неизданных³⁸, которые сосредоточены в основном на чувственных эффектах, оказываемых молитвой сердца (ощущение тепла, видения света, чувство острого наслаждения); с другой стороны, многочисленные духовные авторы помещают практику сердечной молитвы в четко обозначенный контекст борьбы со страстями и послушания духовному отцу³⁹.

На скрещении этих двух течений мы обнаруживаем такое смешанное произведение, как знаменитые *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*⁴⁰. Выступления на конференци-

³⁵ С.С. Хоружий. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях, 2003b, с. 192.

³⁶ Н.Н. Лисовой. Lo starec Makarij e l'attività editoriale di Optina («Старец Макарий и издательская деятельность в Оптиной Пустыни»), 2003b, pp. 77–96; S. Salvestroni. La letteratura patristica negli scritti degli “starcy” di Optina («Патристическая литература в трудах старцев Оптиной Пустыни»), 2003b, pp. 97–114.

³⁷ I. Paert. La pratica della preghiera del cuore nei monasteri russi nella prima metà del XIX secolo («Практика сердечной молитвы в русских монастырях в первой половине XIX в.»), 2005b, pp. 105–111.

³⁸ Касательно греческой (афонской!) среды см. А. Rigo. La preghiera di Gesù in un anonimo greco del XIX secolo («Иисусова молитва у анонимного греческого автора XIX в.»), 1998b, pp. 305–326; В.А. Котельников. L'opera dello starec Arsenij (Троеро́'ский) e la pratica della preghiera del cuore («Деятельность старца Арсения (Троепольского) и практика сердечной молитвы»), 1998b, pp. 327–338.

³⁹ И.В. Басин. Lettura della Scrittura e spiritualità. Ignatij Brjancaninov, Teofane il Recluso e Ioann di Kronstadt («Чтение Священного Писания и духовность. Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник и Иоанн Кронштадский»), 1998b, pp. 277–288; Мелетий Никопольский. Discernimento e vita monastica in Sant'Ignatij Brjancaninov («Дар различения и монашеская жизнь у святителя Игнатия Брянчанинова»), 2002с; М. Van Parys. Preghiera e combattimento spirituale in Teofane il Recluso («Молитва и духовная борьба у Феофана Затворника»), 2005b, pp. 213–245.

⁴⁰ И.В. Семененко-Басин. *Откровенные рассказы странника: источники*

ях в Бозе многократно свидетельствовали о разнообразии суждений по поводу психофизического метода; приводились и суждения тех, кто как будто ценит его преимущества в определенных условиях (Игнатий Брянчанинов)⁴¹, как равно и тех, кто, как Феофан Затворник, хранил весьма критическое отношение⁴².

Существует еще и третий уровень восприятия филокалической традиции, который мы можем назвать «философско-религиозным». Его первым представителем становится Иван Киреевский, в чьей гносеологии слышны отчетливые отзвуки святоотеческой антропологии⁴³. Впрочем, синтезу философской спекуляции и аскетической традиции суждено было получить значительное развитие на русской земле, где размышления сосредоточились прежде всего на двух ключевых элементах внутренней молитвы Иисусовой: имя и сердце. К богословию *имени*, присутствующему уже у такого автора, как Брянчанинов, неоднократно возвращался епископ Иларион Алфеев⁴⁴. Размышления о «сердце», месте

текста и литературная судьба // Церковь и время, М., 30 (2005), 168–176 (= 2005b, pp. 141–153); *А.И. Осипов*. Учение о молитве Иисусовой святителя Игнатия (Брянчанинова) и в *Откровенных рассказах странника* // Церковь и время, М., 30 (2005), 142–167 (= 2005b, pp. 155–189).

⁴¹ *Р. Чемус*. La preghiera del cuore in Ignatij Brjančaniinov («Молитва сердца у Игнатия Брянчанинова»), 1998b, pp. 289–304; *А.М. Любомудров*. Молитва и творчество в богословии святителя Игнатия (Брянчанинова) // Церковь и время, М., 30 (2005), 188–199 (= 2005b, pp. 125–139).

⁴² *Т. Špidlik*. La preghiera del cuore nell'insegnamento di Teofane il Recluso («Молитва сердца в учении Феофана Затворника»), 1998b, pp. 349–368; *Г. Зяблицев*. «Preghiera o meditazione? La vita interiore secondo Teofane» («Молитва или медитация? Внутренняя жизнь по Феофану»), 1998b, pp. 369–380; *М. Garzanti*. Sacra Scrittura e riflessione teologica in Teofane il Recluso («Священное Писание и богословское размышление у Феофана Затворника»), 1998b, pp. 381–391; *Игумен Амвросий (Ермаков)*. Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана Затворника // Церковь и время, М., 30 (2005), 126–141 (= 2005b, pp. 191–211).

⁴³ *В.А. Котельников*. Путь Ивана Киреевского к молитве Иисусовой // Церковь и время, М., 30 (2005), 177–187 (= 2005b, pp. 113–124).

⁴⁴ *Иларион (Алфеев)*. La gloria del Nome. L'opera dello schimonaco Parion e la controversia athonita sul Nome di Dio all'inizio del XX secolo («Имяславие. Труды схимонаха Илариона и афонские споры об имени Божиим в начале XX в.»). Bosc 2002; *Епископ Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. 2 тт. СПб., 2002; *Он же*. Поместный собор 1917–1918 годов и имяславие // Церковь и время, М., 26 (2004), 117–155 (= 2004b, pp. 317–328); *Id.*, La venerazione del Nome di

внутреннего просвещения, привлекают в 60-х гг. девятнадцатого столетия внимание киевского философа Памфила Юркевича и подхватываются в начале следующего века такими мыслителями, как Павел Флоренский и Борис Вышеславцев, первый издатель *Рассказов странника* на Западе. Не случайно эти авторы, выражая в категориях современной мысли патристическое учение о «теозисе», то есть «обожении», щедро черпают из *Беседы преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым*, произведения, богатого реминисценциями из *Макариева корпуса*⁴⁵. Эндрю Лаут выдвигает идею синтеза между богословием обожения (прежде всего, Флоренского и Булгакова) и аскетической традицией сердечной молитвы⁴⁶.

Внимание к современному развитию размышлений над исихастской традицией приводит к тому, что можно было бы назвать «исихазмом после исихазма»: от имяславия и соответствующих богословских и философских размышлений до возобновления в богословии идей паламизма в неопатристической перспективе (Флоровский, Лосский, Мейендорф). И, если удастся избежать ошибочного проецирования абстрактных или неисторических схем на такую, как мы видели, сложную и многослойную реальность, какова реальность византийской и русской духовности, то подобное умозрительное развитие может оказаться плодотворным — как свидетельство сегодняшней жизненности традиции отцов-исихастов. В заключение я ограничусь выделением двух, на мой взгляд, основных моментов, выявившихся в ходе работы конференций.

Первое — это сближение традиций Востока и Запада (в монашеской духовности отцов цистерцианцев, картузианцев, камаль-

Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione ortodossa russa. Da Paisij Veličkovskij a Giovanni di Kronstadt, 2005b, pp. 247–275. Cf. anche R. Slesinski. L'esicasmismo russo e l'*imjaslavie*, 1996, pp. 217–230.

⁴⁵ M. Hagemester. Il problema della genesi del “Colloquio con Motovilov” («Проблема происхождения *Беседы с Мотовиловым*»), 1998a, pp. 157–174; G. Zjblincev. Il possessore dello Spirito («Обладатель Духа»), 1998a, pp. 175–183; T. Špidlík. La *kardiognosía* nell'insegnamento di Serafim («Познание сердца [*kardiognosía*] в учении Серафима»), 1998a, pp. 185–196.

⁴⁶ La preghiera di Gesù e la teologia della divinizzazione («Иисусова молитва и богословие обожения»), 2005b, pp. 277–291

дулов) в такой теме, как «скрытая деятельность разума», сердце монашеской молитвы и средоточие духовной жизни⁴⁷.

Второе — это диалог между тем видением человека, которое неявно присутствует в исихазме, и современной мыслью. «Главный же пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего Средневековья, когда... происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного, плотского начала путем просветления, одухотворения, возвышения его фаворским светом Божественной энергии»⁴⁸. Но в центре творения стоит человек. Эта ключевая идея современной мысли, от Ренессанса и далее, трансформировалась в драматическое вопрошание в XX веке, веке «смерти Бога» (Ницше), а также и веке, когда облик человека, вместо обещанного преобразования в сверхчеловека (*Übermensch*), познал свое обезображивание в тоталитаризме.

«Однако, — как замечает другой автор, — в Православии — и, в первую очередь, именно в исихазме — существовал издавна собственный путь антропологизации богословия»: но «для исихазма и Православия человек не есть лишь эмпирический индивид, уже априори ограниченный своею наличной и неизменной природой. Человек призван к обожению... Сорботничество энергий [Божественной и человеческой] есть не что иное, как благодатное молитвенное Богообщение, т.е. особого рода диалог, в котором и посредством которого ширится пространство человеческой индивидуальности; человек трансформируется... лицетворится, согласно термину русской философии»⁴⁹.

В этом «лицетворении», в этом продвигающемся вочеловечивании, заключено содержание опыта обожения; и в нем также, как я думаю, причина нынешнего повышения интереса к исихазму. Но в мире, которому все сильнее угрожают варварство и утра-

⁴⁷ *A. Louf*. Alcune costanti spirituali nelle tradizioni esicaste d'oriente e occidente («Некоторые духовные константы в исихастской традиции Востока и Запада»), 2002с, pp. 33–66; *B. Гролимунд*. L'arte delle arti. La preghiera mentale nella tradizione monastica russa («Искусство искусств. Умная молитва в русской монашеской традиции»), 2002с, pp. 67–112.

⁴⁸ *M.N. Gromov*. Parola e silenzio nell'esicasmo russo, 1995, pp. 217–225 (219). [В оригинале цитата дана по-русски. — *Прим. ред.*]

⁴⁹ *S.S. Choruzhij*. L'esicasmo e il pensiero contemporaneo («Исихазм и современная мысль»), 1995, pp. 149–164. [В оригинале цитата дана по-русски. — *Прим. ред.*]

та взаимного доверия, очеловечивание межчеловеческих отношений является, прежде всего, долгом христианского свидетельства. Именно к христианам «обращаются», как выразился Святейший Патриарх Московский Алексей II в своем приветствии участникам и гостям XII конференции в Бозе, «многие подвижники Русской Православной Церкви, стяжавшие дар постоянной молитвы, в готовности передать драгоценный опыт Богообщения. Глубоко убежден, — написал Патриарх, — что обращение к боготатному молитвенному опыту русских подвижников способно обогатить любую христианскую традицию, соотносящую себя с жизнью Древней неразделенной Церкви»⁵⁰.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 1995 = *Nil Sorskij e l'esicasmò. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 21–24 settembre 1994* / A cura di A. Mainardi. Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI), 1995. L'editore e il luogo di edizione sono i medesimi per tutti i volumi degli Atti sinora (2006) pubblicati.
- 1996 = *San Sergio e il suo tempo. Atti del I Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 15–18 settembre 1993* / A cura di N. Kauchtschischwili e A. Mainardi, 1996.
- 1997 = *Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 20–23 settembre 1995* / A cura di A. Mainardi, 1997.
- 1998a = *San Serafim. Da Sarov a Diveevo. Atti del IV Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 18–21 settembre 1996* / A cura di A. Mainardi, 1998.
- 1998b = *La Grande Vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 17–20 settembre 1997* / A cura di A. Mainardi, 1998.
- 1999a = *L'autunno della Santa Russia. Atti del VI convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 16–19 settembre 1998* / A cura di A. Mainardi, 1999.
- 1999b = *Silvano dell'Athos. Atti del Colloquio internazionale “Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare!”*. *Silvano dell'Athos: vita e spiritualità* / A cura di A. Mainardi, 1999.

⁵⁰ Церковь и время, М., 30 (2005), 118 (= 2005b, p. 12). [В оригинале цитата дана по-русски. — Прим. ред.]

- 2000 = *La notte della chiesa russa. La Chiesa ortodossa russa dal 1943 ai nostri giorni. Atti del VII convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 15–18 settembre 1999* / A cura di A. Mainardi, 2000.
- 2001 = *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia. Atti dell'VIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 17–19 settembre 2000* / A cura di A. Rigo, 2001.
- 2002a = *Forme della santità russa. Atti dell'VIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa. Bose 21–23 settembre 2000* / A cura di A. Mainardi, 2002.
- 2002b = *Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 16–18 settembre 2001* / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi, 2002.
- 2002c = *Vie del monachesimo russo. Atti del IX convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa. Bose 20–22 settembre 2001* / A cura di A. Mainardi, 2002.
- 2003a = *San Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli. Atti del X convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 15–17 settembre 2002* / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi, 2003.
- 2003b = *Optina Pustyn' e la paternità spirituale. Atti del X convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa. Bose 19–21 settembre 2002* / A cura di A. Mainardi, 2003.
- 2004a = *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo. Atti dell'XI convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 14–16 settembre 2003* / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi, 2004.
- 2004b = *Il concilio di Mosca del 1917–1918. Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa. Bose 18–20 settembre 2003* / A cura di A. Mainardi, 2004.
- 2005a = *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 12–14 settembre 2004* / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi, 2005.
- 2005b = *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa, Bose, 16–18 settembre 2004* / A cura di A. Mainardi, 2005.
- 2006a = *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam. Atti del*

XIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose 11–13 settembre 2005 / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi, 2006.

2006b = *Andrej Rublev e l'icona russa. Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa, Bose, 15–17 settembre 2005 / A cura di A. Mainardi, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2006.*



ИСИХАЗМ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА СВЯТИТЕЛЯ АЛЕКСИЯ

Православное Братство святителя Алексия было основано в Москве в 1990 году, когда Православная Церковь наконец получила возможность свободно осуществлять свою миссию. Большинство основателей Братства были учениками Алексея Федоровича Лосева¹. Братство носит имя его небесного покровителя — святителя Алексия, митрополита Московского и Чудотворца. Святитель Алексей, хорошо известный как государственный деятель и собиратель русских земель, в меньшей степени известен как духовный друг и соотечественник преп. Сергия — величайшего исихаста России XIV века, стоявшего у истоков исихастского возрождения, которым отмечен был подъем и расцвет Московской Руси.

Общественная организация «Братство святителя Алексия» возникла как объединение православных мирян и духовенства, целью которых была просветительская деятельность, выражающая святоотеческое свидетельство о Боге, вере и Церкви. Одним из главных направлений такой деятельности в те годы виделось издание почти исчезнувших в советские времена святоотеческих книг. И первым шагом на пути книгоиздательском стал выпуск в свет 50-тысячным тиражом в 1992 г. «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина и стотысячным тиражом небольшой популярной брошюры «Притчи Христовы с толкованием».

¹ А.Ф. Лосев — выдающийся православный мыслитель, философ и ученый-энциклопедист нашего времени, в тайном постриге монах Андроник, духовником которого был афонский делатель умной молитвы, имяславец архимандрит Давид (Мухранов). Творчество Лосева известно читателям «Символа», на страницах которого публиковались некоторые из его работ (см., напр., 27 (1992), фрагмент «Первозданная сущность»).

Уже в те годы предварительное знакомство с сочинениями, посвященными исихазму, сделало для нас очевидным исключительное значение исихастской традиции в Церкви, в Священном Предании. Постепенно открывалось, что исихазм, Умное делание, являясь средоточием, нервом, центром православной аскетической традиции и основанием монашеского подвига, оказывается и его вершиной: и кратчайшим путем к Богу, и полнотой жизни в Нем. Однако не вполне ясной еще была связь (в действительности, неразрывная) молитвенного исихастского делания и Божественной Евхаристии — источника откровения, Богообщения, в котором черпают энергию человеческие усилия, обращенные к Богу, ко Христу.

Оптинские старцы — последователи преподобного Паисия Величковского и его учеников; их жизнеописание и поучения были в это время предметом наших интересов. Это сказалось и на издательских планах — было выпущено «Жизнеописание старца Амвросия Оптинского и его еписистолярное наследие» архимандрита Иоанна (Маслова), а к прославлению Собора Оптинских старцев Братство совместно с издательством Оптиной пустыни подготовило и выпустило жизнеописание преподобного Варсонофия Оптинского.

К этому времени относится и неосуществленная попытка публикации сочинения анонимного автора «О внутреннем христианстве, тайна Царствия Божия или забытый путь опытного богопознания»².

² На этой книге стоит остановиться чуть подробнее, т.к. история ее происхождения до сих пор не вполне ясна. Дело в том, что уже в начале 90-х гг. Ольга Николаевна Вышеславцева обратилась в издательство Братства святителя Алексия с просьбой опубликовать одну рукопись, на титульном листе которой в качестве автора был указан прот. Иоанн Журавский. При знакомстве с рукописью мы обнаружили почти полное совпадение ее с одноименной книжкой «О внутреннем христианстве», анонимная самиздатская версия которой попадалась нам в руки еще в 80-е годы. Однако действительным автором труда Ольга Николаевна назвала не прот. Иоанна Журавского, а Сергея Ситикова — друга ее давнего знакомого Николая Карловича Миллера, который и передал ей рукопись Ситикова на сохранение. Рукопись Ситикова местами была полнее самиздатской книжки анонимного автора. Материалы предисловия к намеченному изданию рукописи, а также некоторые проясняющие обстоятельства ее написания, продиктовала нам сама Ольга Николаевна. Мы приводим их в приложении к этой заметке.

Постепенно, благодаря живому соприкосновению с афонским монашеством³, наши издательские программы стали ориентироваться в сторону первоисточников исихастской традиции, хотя по-прежнему немалое место было посвящено как российскому старчеству — четыре издания выдержало житие старца Серафима Вырицкого, так и таким фундаментальным многотомным изданиям, как «Жития святых» («Четы миинеи») св. Димитрия Ростовского на церковно-славянском языке⁴.

В 2001 году вышел в свет перевод небольшой *Книги душепо-*

Когда текст был вчерне сверстан в издательстве Братства, мы заново тщательно его прочли и... так и не взяли на себя смелость издать его и широко распространить — настолько смутил нас его стиль: книга Ситикова — Псевдо-Журавского была написана очень восторженным языком.

Наши сомнения не развеяли вполне и священники, взявшие на себя труд внимательно познакомиться с книгой.

В скором времени другое издательство выпустило в свет под именем прот. Иоанна Журавского эту, несомненно, яркую книгу. О Ситикове как об авторе рукописи в этом издательстве известно не было. Издание сопровождал и материал о прот. Иоанне Журавском, но об отношении его к рукописи там строились лишь предположения. Никаких явных доказательств авторства Журавского в доступных источниках обнаружено не было.

³ В середине 90-х гг. произошло наше знакомство с о. Петром (Пиголем), бывшим тогда настоятелем Московского подворья Свято-Пантелеимонова монастыря на Св. горе Афон, в духовных беседах с которым мы познакомились с историей афонского исихазма, с учением о трех степенях духовного восхождения — делании, созерцании и обожении, на примере учения и жизни преп. Григория Синаита. Как известно, после краткого начального синайского периода и встречи на Крите со старцем-исихастом, именно на Св. горе Афон, произошло теснейшее знакомство преп. Григория с опытными делателями молитвы Иисусовой, такими как преп. Максим Кавсокалит и будущий святитель и апологет исихазма св. Григорий Палама. Расцвет русского монашества в XIV в., а с ним и духовной жизни, улучшение нравов в значительной степени обязаны ученикам преп. Григория Синаита, среди которых был и святитель Киприан, состоявший в переписке с преп. Сергием Радонежским. Легко понять, что и их современник святитель Алексий — покровитель нашего Братства — был хорошо знаком с исихастской традицией.

⁴ Заботой об усвоении и распространении церковно-славянского языка — языка церковной, ехаристической молитвы, возвышенного, поэтического языка богослужения был продиктован выбор для издания церковно-славянских текстов, таких как Четы-миинеи св. Димитрия Ростовского и жития святых, написанные языком очень емким и несложным для понимания.

*лезнейшей о непрестанном причащении Св. Христовых Таин*⁵ преп. Никодима Святогорца и св. Макария Коринфского. Это событие значительно повлияло на многих из нас, так как чтение ее настоятельно требовало понимания многих недоуменных вопросов современной богослужбной практики и традиции церковного благочестия. Это, конечно, отразилось и на нашей издательской программе. Забегая вперед, скажем, что на протяжении последних нескольких лет, после наших поездок на Св. Гору, переводы современных книг по истории колливадских споров, книг, посвященных истории Филокалического возрождения конца XVIII — первой половины XIX в., и переводы сочинений преп. Никодима Святогорца стали основными направлениями этой программы.

В 90-е же годы, по благословению священноначалия, Братство начало в дальнем Подмосковье восстановление из руин храма в честь великомученика Дмитрия Солунского.

Спустя год по завершении реставрации некоторые члены Братства вместе с духовником — игуменом Валерием (Ларичевым) — впервые оказались сначала на родине великомученика Дмитрия в Фессалониках, а затем и на Св. Горе Афон. Поездка в Грецию открыла для нас размах писательской деятельности преп. Никодима Святогорца, одного из главных деятелей Филокалического возрождения. Как оказалось, только многотомных сочинений преподобного насчитывается более 25, а общее их число превышает две сотни.

В России до конца XX в. преп. Никодим Святогорец был известен широко лишь по книге *Невидимая брань*, и лишь некоторые более подготовленные читатели знали, что греческое *Добротолубие* вышло не без его участия.

К этому моменту у нас созрело намерение осуществить перевод наиболее значительных сочинений преп. Никодима, а также переводы исследований, посвященных колливадскому движению⁶ — и произросшему из него Филокалическому возрождению. В результате при Братстве в 2002 г. был организован Центр

⁵ Перевод был сделан иеромонахом Симеоном Гагатином в Ахтырке, Сумской епархии.

⁶ Наиболее ранние публикации 1990–2000 гг. (по большей части в Интернете) и диссертация на тему движения колливадов и «Добротолубия» принадлежат священнику Сергию Говоруну.

святоотеческих переводов — издательство «Феофания». Как известно, у истоков Филокалического возрождения в Греции стояли св. Макарий Коринфский, преп. Никодим Святогорец, патриарх Григорий V, Афанасий Паросский, а в России, Молдавии и на Украине — преподобный Паисий Величковский и его ученики. Оптина и Глинская пустынь своей известностью обязаны их трудам. Но о движении колливадов, бывшем у истока Филокалического возрождения в Греции, в России до сих пор известно крайне мало, и более того, часто случайные мнения греческих антиколливадов (таких как Цога⁷) принимаются некритически.

Одновременно с переводами книг греческих авторов в издательстве Братства готовился к изданию сборник поучений и посланий преп. Паисия Величковского. Некоторые показавшиеся нам примечательными письма старца Паисия мы перевели на русский язык, пытаясь не совсем утратить высоту его эпистолярного стиля. Работа над этими текстами параллельно открыла нам неожиданные исторические детали. Стало более ясным соотношение между славянским и греческим *Добротолюбиями* — переводы старца Паисия по большей части были практически готовы задолго до выхода в свет в 1782 году греческой *Филокалии*. О том, что св. Макарий намеревался издать этих святых отцов-аскетов, преп. Паисий пишет во втором послании Феодосию (его датируют примерно 1777 г.), и только крайняя духовная осмотрительность преп. Паисия не позволяла ему до выхода, как бы мы выразились сейчас, критического текста на греческом, публиковать окончательный перевод на славянский. Кроме того, из этого же письма (в одном из его списков) становится известным, что у старца Паисия были готовы переводы и других аскетических писателей, не вошедших в греческую *Филокалию*, таких как, например, преп. Исаак Сирин.

Первый греческий перевод, сделанный Центром святоотеческих переводов при Братстве — издательством «Феофания» — вышел в свет в 2005 году. Это была книга *Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды* — перевод сочинения монаха Феоклита Дионисиатского, ставшего после прославления св. Нико-

⁷ X.Σ. Τζωγα. Η περι μνημοσυνον εις εν Αγίω Ορει κατa τον ΙΗ αιωνα. Θεσσαλονίκη, 1969.

дима в своем роде классическим жизнеописанием преподобного (первое греческое издание — 1958 г.).

К настоящему времени осуществлен перевод некоторых из трудов преп. Никодима — это, в первую очередь, *Евергетин* (подготовлен к изданию первый том), *Толкование на семь соборных посланий св. апостолов*, *Исповедание веры*. Сделан перевод и краткого первоначального жития преподобного Никодима, написанного его собратом по постригу монахом Евфимием. С греческого, французского и немецкого языков переведен ряд книг, посвященных истории движения колливадов, таких как брошюры Константина Папулидиса «Движение колливадов» и «Житие св. Макария Коринфского», диссертационное исследование прот. Георгия Марнеллоса «Преподобный Никодим Святогорец» и фундаментальный труд отца Герхарда Подскальского «Греческое богословие в эпоху турецкого владычества». Продолжается перевод сочинений преп. Никодима *Новая лестница и Духовные упражнения*. Сделан и перевод книги «Паламика» Георгия Мандзаридиса, одного из авторитетнейших сегодня богословов — исследователей зрелой византийской духовности.

Стремление приобщить к исихастской традиции современного человека проявилось в создании Братством ежедневной православной радиопередачи «Евангельские чтения» (выходит с 0 до 1 ч. ночи на средних волнах на частотах 612 и 1089 кГц, в зоне, покрывающей центр и юг России, Грузию, Малую Азию и Палестину, Грецию, Болгарию, Румынию, Молдавию, Украину), призванной пробудить «вкус» к духовной жизни через тщательное знакомство со Святым Евангелием и живым духовным опытом современных святых подвижников и аскетов. Большинство авторов, сочинения которых читаются в программе — св. Николай Сербский (Велимирович), преп. Силуан Афонский, преп. Никодим Святогорец, св. праведн. Иоанн Кронштадтский, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Варсонофий Оптинский и другие — это живые сосуды Духа Святого, свидетели вечной истины, открывшейся им в Боге, деятельные носители исихастского духа. Их слово — свидетельство личного воскресения во Христе и обожения, — выражая единое и неизменное православное предание в новых формах и образах, понятных современному человеку, достигает цели. Отклики на передачу показывают, что дух и идеи исихастской традиции созвучны нашим современникам.

Канонизация преподобного Никодима Священным Синодом Вселенской Патриархии во главе с Патриархом Афинагором по просьбе афонских монахов произошла 31 мая 1955 г., а 7 февраля 1956 г. Священный Синод Русской Православной Церкви под председательством Святейшего Патриарха Алексия внес память преподобного Никодима Святогорца в славянский Месяцеслов.

27–28 июля⁸ 2005 г. в Москве Братство святителя Алексия по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, в связи с 50-летием со дня прославления преподобного Никодима, организовало первую в России международную конференцию, посвященную преп. Никодиму Святогорцу⁹. Конференция прошла при содействии Издательского Совета Московского Патриархата и Отдела внешних сношений Московского Патриархата.

На конференции обсуждались такие темы, как связи и взаимовлияние греческого и российского монашества на протяжении более чем пяти столетий (монах Моисей Агиорит), трудности распространения *Добротолюбия* в России (иеромонах Дионисий [Шленов]), славянская агиография в сочинениях преп. Никодима Святогорца (Верещагин Е. М.), выпуск первой аннотиро-

⁸ Именно 27 июля по старому стилю и является днем памяти преп. Никодима, почившего 14 июля 1809 г. в Георгиевской келии Скуртеев (Карея) на Афоне.

⁹ На конференции было высказано пожелание внести в месяцеслов Русской Православной Церкви уточнение даты празднования памяти преподобного Никодима Святогорца. Дело в том, что при внесении в 1956 г. в месяцеслов Русской Православной Церкви даты кончины преподобного вкралась досадная ошибка. Прославление преподобного Вселенской Патриархией состоялось в 1955 г., когда в Константинопольской Церкви был уже принят новый стиль, почему и празднование памяти преподобного относилось на 14 июля. Но 14 июля 1809 г., когда преподобный Никодим почил о Господе, в употреблении был обычный старостильный календарь. По этой причине, в частности, его память на Афоне совершается 27 июля/14 июля. На старой литографии, помещенной в житии преподобного, написанном его собратом по постригу иеромонахом Евфимием в 1812 году, стоит дата успения 14 июля 1809 года. При внесении же даты празднования преподобного Никодима в месяцеслов Русской Православной Церкви в 1956 г. за основу механически была взята дата празднования 14 июля, а поскольку потребовалось указать в календаре дату кончины и по старому стилю, то стали писать, что преподобный умер 1 июля (ст.с.)/14 июля (н.с.) 1809 г.; и данные эти не отвечали истине.

ванной библиографии исихазма (Хоружий С.С.), колливадские монашеские центры в материковой Греции и на островах (Говорун С. Н.), «духовное причастие» по учению преп. Никодима (Богун Н. А., Постовалова В. И.), молитва в духовной жизни христианина по учению преп. Никодима (иеромонах Леонтий [Козлов]), уточнение даты празднования памяти преподобного Никодима Святогорца и публикации, посвященные преподобному в «Журнале Московской Патриархии» и «Богословских трудах» (Полищук Е. С.), толкование Псалтири преподобными Максимом Греком и Никодимом Святогорцем (Казимова Г. А.), примечания преподобного Никодима Святогорца к изданным им книгам в качестве источника для изучения его учения (Родионов О. А.), переводческая школа старца Паисия и ее связь с Макарием Коринфским и Никодимом Агиоритом (Жгун П. и М.).

В беседе с афонским гостем конференции — монахом Моисеем, насельником келии Иоанна Златоуста (Свято-Пантелеимонов скит монастыря Кутлумуш), проявились многие стороны современной монашеской традиции Св. Горы, в первую очередь, связанные с духовничеством, послушанием и частым причастием.

Живой интерес участников конференции вызвала тема «духовного причастия», речь о котором идет в *Невидимой брани* преп. Никодима.

Обсуждение интерпретации преп. Никодимом «духовного причастия» продолжилось за круглым столом в конце первого дня конференции.

Преподобный Никодим пишет буквально следующее:

Причастаться Господа в Таинстве тела и крови можно только в определенные времена, кто как может и как усердствует, не более, однако ж, одного раза в день. Внутренне же, в духе, причастения Ему можем сподобляться каждый час и каждое мгновение, то есть пребывать, по благодати Его, в непрестанном общении с Ним и, когда благоволит Он, сердцем ощущать сие общение...

Истинные причастники всегда бывают вслед за Причастием в осязательно благодатном состоянии. Сердце вкушает тогда Господа духовно.

Но как мы и телом стеснены, и внешними делами и отношениями окружены, ... то духовное вкушение Господа, по раз-

двоению нашего внимания и чувства, день от дня ослабляется, заслоняется и скрывается.

С сладостию вкушения Господа ничто сравниться не может, почему ревнители, ощутив оскудение ее, спешат восстановить его в силе и, когда восставят, чувствуют, что как бы снова вкушают Господа. Это и есть причащение Господа духовное.

Оно имеет, таким образом, место между одним и другим причащением Его в Тайнах Святых. Но оно может быть и непрерывно, — в том, кто всегда блюдет сердце свое чистым и непрерывным имеет внимание свое и чувство к Господу...

Но и то, когда кто по временам вкушает Господа в духе, есть дар благодати... Есть, впрочем, дела, открывающие ему путь... Дела сии суть чистая с детским воплем из сердца молитва и особые акты самоотвержения в ряду добродетелей... И всех заповедей Божиих усердное и чистое исполнение имеет плодом своим вселение Господа в сердце, с Отцем и Святым Духом.

Духовное Господа причащение не должно смешивать с мысленным воспоминанием о причащении Его в Таинствах Тела и Крови, хотя бы это сопровождалось сильными какими ощущениями духовными и жаждущими порывами к действительному причастию Его в Тайнах Святых. Не должно также смешивать и того, что дается присущим в храме при совершении Таинства Евхаристии.

Из обсуждений стало понятным, как во многом это поучение перекликается с исихастским учением об умной благодатной молитве (см., напр., 96 главку Каллиста и Игнатия. Добротолюбие, т. 5), но в отличие от последнего, преп. Никодим обращается не только к преуспевшим, но и к новоначальным подвижникам. Вероятно, преп. Никодим, вновь обращаясь к теме частого, «непрестанного» причащения, хочет таким образом смягчить ту категоричность, с которой в «душеполезнейшей книге» он настаивает на причащении за каждой литургией. При этом он не умаляет требований к причастикам благодати в угоду возможной ослабленности и теплохладности противников частого причащения; и предваряет критику иных ревнителей не по разуму причащения за каждой литургией — указывая возможность «духовного причащения» Христу для тех, кто приобщается не ежедневно по тем или иным уважительным причинам (например, из послушания духовнику).

Отец Моисей подробно рассказал, как вопрос частого причащения решается практически в современных монастырях и на приходах Греции, где колливадские идеи лежат в основе современного церковного благочестия.

Благословение на духовничество в Греции получают лишь некоторые, известные своей духовной опытностью, священники — при этом архиерей выдает (духовнику) соответствующую грамоту — такие вопросы, как частота причащения для монашествующих и мирян, частота исповеди при этом решаются их духовником. В связи с предполагаемым причащением, в богослужебном круге могут быть определенные поправки, такие как, например, совершение полной литургии или только обедницы¹⁰, в случае когда не ожидается причастников (в исихастирии — в небольшом общежительном монастыре — в постные дни не бывает и посетителей-мирян, двери запираются на ключ).

В некоторых из монастырей и скитов Св. Горы Афон (как правило, это общежития с наиболее суровым уставом) монашествующие причащаются ежедневно, в иных 4–5 раз в неделю, в других еще реже, вплоть до одного раза в месяц (в румынских скитах).

В качестве примера был приведен один из благоустроенных исихастириев в Греции, в котором вся братия, за редким исключением кого-то провинившегося, причащается не реже 4 раз в неделю, после постных дней (понедельника, среды и пятницы), то есть во вторник, четверг, субботу и воскресенье, а также в праздники¹¹. В эти дни совершается полная литургия, в дни же постные, если нет особого праздника, совершается обедница и причастников нет. Подвижническим духом пронизан весь строй жизни таких монастырей.

Духовники, как правило, исповедуют мирян подробно раз в 1–2 месяца, при этом исповедь может длиться и час, и полтора. Накануне причащения специальной исповеди не требуется, как

¹⁰ Чинопоследование изобразительных, при котором не освящаются Св. Дары, и не бывает причащения.

¹¹ Последование ко Св. Причащению вычитывается соборно, вместо кафизм, на утрени. У каждого из братии есть свое келейное правило, состоящее по большей части из определенного количества молитв Иисусовых с поклонами и без них.

правило, исповедник уже получил благословение, когда и как часто ему приступать к Чаше. Недоуменные вопросы решаются по мере необходимости, иногда даже по телефону. Достаточно распространенной является практика еженедельного причащения мирян — при условии воздержной и церковной жизни.

Такой достаточно гибкий и продуманный подход к аскетической практике в современных монастырях и приходах применим, возможно, и в наших условиях, и многие российские духовники, часто совершенно независимо от греческой традиции, тяготеют к подобной практике. Хотя ей, однако, недостает выверенности жизнью и оформленности со стороны священноначалия. Усвоение и последовательное применение принципов исихастской аскетической традиции позволяет здраво и трезво подойти к решению этих вопросов.

Конференция еще глубже показала нам актуальность изучения трудов преп. Никодима Святогорца для освоения исихастской традиции современниками и необходимость продолжения публикаций его наследия. Подобно св. Григорию Паламе, и в области богословия преп. Никодим «не сторонник бесплодного повторения преданных истин, но понимает богословие как вечный и вечно живой церковный опыт. Православие не подвергается опасности, когда выражается новыми понятиями, доступными новым поколениям людей, как оно не подвергалось опасности при изложении его на других языках»¹².

Сочинения преп. Никодима Святогорца, многоопытного духовника и аскета, «великого столпа Вселенского Православия»¹³, потрудившегося на ниве духовного просвещения греков, именуемого вместе со св. Макарием и патриархом Григорием V «отцом греческой нации», пронизаны исихастскими идеями¹⁴.

Продолжая работу над их переводами, мы уповаем, что их

¹² *Георгий Мандзаридис*. Паламика. изд. «Феофания», 2006 (в печати).

¹³ Из приветствия Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия участникам и гостям конференции «50-летие со дня прославления преподобного Никодима Святогорца (1749–1809)».

¹⁴ В Греции до сих пор одним из лучших собраний сочинений преп. Симеона Нового Богослова считается репринт подготовленного преп. Никодимом издания. Преп. Никодим также подготовил к публикации собрание творений св. Григория Паламы (как известно, утраченное в типографии).

публикация на русском языке и дальнейшее изучение послужат благому делу обновления ума Духом, открывая верующему сердцу читателя чистый источник Церковного Предания; а Филокалическое возрождение, одним из главнейших отцов-зачинателей которого был преп. Никодим, принесет свои плоды в современной России.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ольга Николаевна Вышеславцева так пояснила нам обстоятельства появления этой рукописи. Ее давний друг Николай Карлович Миллер в юности вместе со своим другом Сережей Ситиковым путешествовали по Кавказу в поисках духовного совета и наставления. Там они встретили старца-пустынника, который рассказал молодым людям о молитве Иисусовой и Умном делании. Беседа запала в души двух друзей, но, как нередко бывает, постепенно яркость впечатлений стусевалась, и только спустя почти сорок лет, по свидетельству самого Сергея Ситикова (в письме к другу Николаю Миллеру), когда Сергей оказался в Сергиевом Посаде на монашеском кладбище, он неожиданно с прежней силой почувствовал силу слов старца-пустынника. Это и послужило стимулом к написанию книги «О внутреннем христианстве». А причиной, по которой Сергей Ситиков в качестве выходных данных поставил на титульном листе «прот. Иоанн Журавский, 1912 год», была обычная для тех лет гонений на Церковь конспирация. Рукопись С. Ситикова отдал на сохранение О.Н. Вышеславцевой сам Н.К. Миллер.

Ниже мы приводим начало книги с авторским предисловием и два письма Сергея Ситикова своему другу — Николаю Карловичу Миллеру.

О ВНУТРЕННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ.
ТАЙНА ЦАРСТВИЯ БОЖИЯ, или ЗАБЫТЫЙ ПУТЬ
ОПЫТНОГО БОГОПОЗНАНИЯ

Повея Имя Твое братии моей
прор. Давид, Пс 21, 25

Господи, послы благодать Твою в помощь мне,
да прославлю Имя Твое Святое
св. Иоанн Златоуст

Соделай молитву Твою таинством
св. Иоанн Златоуст

Мир видимый воспринимается зрением. Мир невидимый — верою. Вера — дар Божий, прекраснейший, пребогатый, весьма обогащающий бедную окраденную душу. Этот дар обретается подвигом умной молитвы. Душа, взыскующая веры, взывает: «Верую, Господи, помоги моему неверию».

Только душе, вступившей на путь веры, открывается доступ в Царствие Божие, только на пути веры открываются тайны этого Царства. И это — путь внутренний, недоступный для тех, кто пребывает в плотском житии. Плотолюбцам вера недоступна. Только те, кто оставил внешнее и пошел путем внутренним, путем веры вслед за Богом, те обретают эти тайны Божии. Идти верою вслед за Богом — это значит — «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, не оживет». Это духовный закон Божией жизни: сначала нужно умереть для внешнего, чтобы жить во внутреннем. Обманывает себя тот, кто живет плотолюбными вожделениями и думает, что живет в Боге и идет за Богом. Это — путь самообмана, путь плоти — на нем не обитает Дух Божий, на нем нет подвига души, на нем нет веры. Только на пути веры душа человеческая обретает духовное бытие и на нем утверждает свою внутреннюю значимость. В кратком моменте времени в точке земного бытия определяет направленность своей воли для необъятной деятельности в вечности. В подвиге веры душа утверждает свое бытие в Божественном, входит в круг этого бытия и содействующей благодатью восприимлет обожение и «соделывается света причастницей и общницей Божества независтно» (канон Причастный, молитва 7).

С. Ситиков (ок. 1950)

* * *

ДВА ПИСЬМА К ДРУГУ

Дорогой Коля!

Эта книга родилась в соприкосновении с миром таинственным — с миром иноческим. Говорю так потому, что мир иноческий есть поистине «не от мира сего», ибо в нем хранится надмирная Тайна, потому он и есть таинственный.

Вот с этим таинственным миром мое первое внутреннее соприкосновение было в далекой юности, там, в горах Кавказа, под Ачишхо, с великим Старцем пустынником, тебе известным. Почти сорок лет назад. Это соприкосновение было не простое и не случайное, соприкосновение благодатное. Это было благим делом Премудрого Промысла Божия. Это было для меня началом внутренней жизни.

Святые уста Старца посеяли тогда в моей душе некие семена сокровенные об удивительно простом и доступном для всех Пути Спасения. Он увидел мою блуждавшую душу и указал ей путь. И только через сорок лет эти семена дали всходы. Мне нужно было пройти через душевную зиму моих прегрешений, через метели и бураны страстей, через холод греха, чтоб прийти к душевной весне покаяния. И как только Лучи благодати покаяния согрели холодную землю моего сердца — и опять благодаря соприкосновению со Старцем-Инок: сие и есть сокровенная Тайна, что жизнь и оживление души бывает только через благодатное Иночество — вот сейчас же и появились благие всходы посеянного некогда в пустыне и возросли в эти необычные горные цветы альпийских вершин Ачишхо. Вот из них и образовался этот скромный букет — эта необычная книга, написанная не для всех, а только для посвященных, для друзей.

Да, в мир божественных помышлений нужно иметь благодатное посвящение. Сам собою наш ум туда не может воспарять от земного. Он не может отрезвиться от вещественного упоения. Отяжеленный земными впечатлениями не может подняться ввысь. И это посвящение душа получает через иноческое благословение. Благословляющая рука инока — она иная. В ней сокрыта Тайна, животворящая душу. Чрез иноческое благословение душа оживляется Духом Святым и благодатною чистотою

возвышается в мир Горних помыслов и там светлеется Светом Тройческого Единства. И сия Тайна сокрыта в благодатном Иночестве. Об этом не спорят и этого не доказывают. Это живой опыт оживотворенных душ. Это опыт веков.

И вот снова — выразительное, но необычное соприкосновение с миром иноческим, было в те краткие летние дни моего пребывания у тебя... в той березовой роще, среди безмолвных иноческих могил, где я по утрам часами бродил с особым благоговением и углубленным вниманием. Там я соприкоснулся с мертвыми, с их вечно живым духом. Там, в священной тишине, разверзся мой внутренний слух, и я услышал... (о, как я был потрясен, когда услышал!) Я услышал живым чувством сердца, всем своим существом, ту же иноческую Симфонию Небес и Земли, ту Музыку Херувимов и Вечности, звучащую в Дивном Имени Дивного Бога, какую впервые я услышал из живых уст покойного Старца.

Да, только Святые Иноки познали Святого Бога и сердцем усвоили Тайну его Имени. И это Имя звучит в их устах — потому что звучит в сердце — как Дивная небесная Музыка. И какая это была Музыка, когда мой слух, оглушенный ядом страстей и вещественности, услышал ее!.. Музыка, звучавшая из безмолвных могил... Трудно мне было возвращаться после этого снова к внешней жизни и слушать стон земли и стон своего грешного сердца...

О, эта божественная Музыка живых и мертвых, земли и Неба, Ангелов и человеков!

Тут я впервые уразумел, что такое наш дух или ум и чем он должен быть занят. — Я уразумел, что для спасения нашего мысленного естества нужно дать ему и занятие мысленное, приснодвижному — приснодвижное.

Здесь раскрылась тайна непрестанной молитвы, о которой я слышал под Ачишхо из живых молитвенных уст, о которой много читал и думал с молодых лет, но разум мой не разумел, не достигал, пока не пришло внутреннее мысленное озарение — и тогда я услышал не слухом, а внутренним духом. Тайнство смерти раскрыло мне тайнство жизни. Могилы живых пропели мне божественный гимн вечно живых, бессмертных, в Боге пребывающих. Моему духу раскрылась Вечность во Времени, раскрылся

(страшно сказать!) Бог в слове, в Своем звуковом Имени. Могилы мертвых пропели мне божественный гимн о Вечно Живом, пребывающем непостижимо и неизъяснимо в Своем Имени, в Своей словесной форме.

Вот Тайна: кто обрел Его Имя умом и сердцем, тот обрел Его Самого. Кто носит со страхом и с любовью Его Имя, — носит Его Самого во всех своих членах. Кто имеет Его Имя в своей памяти — имеет Его Самого. Таинство простое, дивное и неизреченное. Так учат все богомудрые Отцы. Так учит внутренний опыт. Потому все Святые и твердят в один голос, твердят с тихой благоговейностью и божественной скромностью:

«Имей непрестанную Память Божию — ею обретишь свою душу, а с нею и Дивного Бога». Эту Тайну молчаливо и безмолвно нашептали мне безмолвные и безвестные могилы Сергиевских иноков. Этих многослезных искателей своей души и Бога, трудившихся всю свою жизнь в Памяти Божией.

Та Дивная Симфония мыслей и чувств, какую я увез из Березовой Рощи, воплотилась в эту книгу помимо моей воли. Могилы мертвых заставили меня пропеть песнь о вечно Живом.

Звучание моей песни получилось нищенски-убогое. Ибо сам я нищ и убог. Недоволен я этим звучанием. Если же там и есть звуки иные, то это не моя заслуга: это звуки благодати.

Для духовного большого творчества нужно большое здоровье: нужно здоровое сердце и крепкое тело. Мои не годятся: от прикосновения к этому божественному Огню истлело сердце и тело разрушилось. Но я сделал то, что успел. Невыразимое осталось в душе, а в нем-то вся суть, и оно уйдет со мной в могилу. Выражать его не нужно, да и нельзя. Это Музыка Вечности. Но эту Музыку Вечности, Музыку Небес, душа моя услышала здесь, на земле.

В Березовой Роще я ее услышал, и теперь она звучит во мне, как непередаваемое и непостижимое чудо всей моей жизни. Небесным трепетом трепещет она в тихих слезах молчаливого сокрушения. И как поздно! Как поздно душа услышала! Но она всю жизнь искала этой музыки, чтобы услышать ее на закате.

Да услышит и твоя душа эту Божественную Музыку в Дивном Имени Дивного Бога.

В помощь посылаю тебе, собранный мной из светоподобных

мыслей св. Отцов, этот скромный букет альпийских цветов для памяти о вершинах Ачишхо.

Любящий тебя Сережа.

(Декабрь, 1950 г.)

* * *

Дорогой Коля!

Теперь мой именинный гостинец в Твоих руках. Поздравляю Тебя я и моя В. А. с днем Твоего славного Ангела, и шлем Тебе наилучшие пожелания. Дай Бог, чтобы мой гостинец пришелся Тебе по сердцу. Это не «писанина декадентская»; это — интимная исповедь — вопль перед лицом смерти к Тому, Кого душа искала 60 лет.

Это — поток слез, через который душа бредет последние годы, приближаясь к Тому Берегу, который сделался уже видимым и осязаемым. Да, он уже входит в чувство! Земля, на которой прежде крепко стоял, уже почти не чувствуется под ногами; и время — обманчивое, миражное, исчезает. Нет впереди прежних длинных годов, месяцев; не стало и дней: остались краткие часы и минуты. И как осязаемо душа входит в новое, неизведанное чувство Вечности, где времени уже нет. И в это изумительное чувство вводит, поистине непостижимая и неизъяснимая, эта маленькая молитва Божия. Таинство неизведанное! Но почему же так поздно душа к нему пришла? Почему так долго кружила по окружности? А ведь кратчайший путь к Центру — по радиусу.

Да, но к этой Истине душа приходит не вдруг, а после 50 лет кружения по кругу. И весьма редкие души приходят раньше.

Блаженны те, кого смолоду повели к центру за руку убежденные опытной сединой! Нам Бог не дал этого блаженства, а отпустил нас в путь с нашим своеволием. Но Он нам дал иное: отпуская нас в путь своеволия, Он Своим Кротким Взором Любви больно ранил наше сердце... И мы с этой болью прошли через весь путь кружений, ища сладкой встречи с этим Божественным Взором.

Мы всюду его искали: и во вне и внутри: и в горах, и в лесах, и в скитаниях, и в рубищах странника, в голоде и жажде, в друзьях и в старцах; — мы Его искали в словах и в молчаньи, в текущих струях светлой мысли святых и в небесных созвучьях Божественных слов; — мы искали Его в слезах и в молитвах, среди дня и

среди ночи; — среди звезд и цветов, среди светлых Ангелов и среди темных страстей.

Жизнь набросила нам на глаза темный покров обольщений, и мы, словно ослепленные, лишенные света, всюду бродили ошущью, и уже больше не встречали Этого Взора Любви, мучимые тоской по Этому Взору.

Жизнь нас обольстила многими сладкими соблазнами, и мы от многих ее сладостей вкусили (от которых горечью исполнилась наша душа), но слаще той боли, от которой запылало в нас сердце тревогой исканий, от упавшего на нас Взора, мы ничего не нашли.

И теперь душа чувствует близость встречи с Этим Взором любви... И от мстящих дум, какие та обрела в своих пустых обольщениях, ей становится невыносимо больно...

И теперь она плачет, и плачет, и плачет невольюно...

Теперь душа обрела уже иную боль: боль печали и раскаяния, боль слез. И возвращается — блудная, с поникшим взором — через бездну печали мстящих дум, идет под Родительский кров, обливаясь слезами, — идет навстречу Взору Вечной Любви, все так же кротко сияющему, и на устах у нее трепещет неизъяснимая боль... И, как лист осенний, эта боль тихо слетает с уст и, кружась в голубых просторах, падает в беспредельную Вечность брызгами слез, в которых играет Радуга неизъяснимо волнующего Таинства чувств словесной души, идущей в Светлые и родные Небеса с исповедью Покаяния.

«Согреших, Отче, на небо и пред Тобою»!

На этом и заканчивается грустное кружение души по кругу земному, и в этой точке открывается поворот на пути по радиусу к центру, к Богу.

Этот путь открылся моей душе в «умном делании». И душа, исполненная чувств благоговейной благодарности, вся потрясенная, претворяется в славословие Божественной Любви, от Взора Которой, — на закате и вечеряющей мгле — снова упал в душу Кроткий луч Света и тихо озарил грустные сумерки моей жизни.

Да упадет этот светлый Луч Любви и в твое устремленное Сердце. Лучшего пожелания у меня нет.

Любящий тебя Сережа.

(20 мая 1950 г.)

* * *

P.S. Уже заканчивая заметку, мы надумали поискать в сети Интернет сведения о прот. Иоанне Журавском. Каково же оказалось наше удивление и радость, когда по адресу <http://dz9.narod.ru/supr.html> мы прочли нижеследующее.

Супруги-иноки Ситиковы

В студенческие годы Сергей Петрович Ситиков и его друг, Н.К. Миллер, встретились на Кавказе с иеромонахом Стефаном (Игнатенко), который не только ответил на их вопросы и разрешил недоумения, но и смог возжечь и углубить интерес к сокровенному умному деланию.

Сергей Петрович родился 7 октября 1889 года. В первом браке он был женат на баронессе Марии Розен, которую очень любил. После революции и национализации имущества супругов Ситиковых выслали в один из северных лагерей, где Мария умерла от чахотки на руках у любящего мужа. Смерть жены потрясла Сергея Петровича. Вскоре он получил второй срок — десять лет на Дальнем Востоке.

После лагеря Сергей поселился на Алтае, в городе Бийске. Некий старец из Ленинграда, общий знакомый Сергея Петровича и Веры Александровны, благословил Веру вступить в переписку с Сергеем. Постепенно между ними возникла сердечная близость, и духовник в 1940 г. направил Веру Александровну в Бийск венчаться с Сергеем Петровичем.

Супруги были монашеского склада, оба занимались умным деланием и решили жить как брат и сестра, ради взаимной поддержки. Вернувшись из ссылки, Ситиковы остановились в Мичуринске в убогом домишке, который почти по ставни врос в землю. Вместе с ними жили сестра Веры, Ольга Александровна, и их тетя, Пелагея. Ситиковы происходили из хороших фамилий и часто шутили, что до революции повелевали сами, а в конце жизни ими стали повелевать обстоятельства. Приходилось смиряться и терпеть. Вся семья руководствовалась советами иеросхимонаха Стефана (Игнатенко).

Старец Стефан постриг супругов в монашество, оставив им прежние имена, Сергия и Веры. Сергий был духовником своей

жены. В 1951 г. скончался монах Сергей. Следом за ним ушла из жизни Ольга Александровна (в иночестве Елена). Монахиню Веру постригли перед смертью в 1982 г. в великую схиму с именем Феклы.

Отец Сергей — монах созерцательного направления — был талантливым и тонким духовным писателем. В 1950-е годы он написал книгу об Иисусовой молитве под названием «Забытый путь опытного богопознания», которую ошибочно приписывают отцу Иоанну (Журавскому). Этот труд имел широкое хождение в самиздате и дважды был переиздан в Петербурге в середине 1990-х годов. (Старец Иоанн Журавский. Тайна Царствия Божия, или забытый путь истинного Богопознания [О внутреннем христианстве]). Из духовного наследия отца Сергия остался написанный им канон иконе Пресвятой Богородицы «Утоли моя печали».

Вера Александровна также пробовала писать и оставила цикл трогательных по простоте и искренности стихов «О дедушке», посвященных иеросхимонаху Стефану, духовному отцу супругов.

Мать Вера сама была человеком духовным, поэтому особенно чутко воспринимала людей высокого духа. Однажды Вера приехала поклониться преподобному Сергию в Троице-Сергиевскую Лавру и зашла помолиться в храм святого пророка Божия Илии. Встав перед чтимой Черниговской иконой Божией Матери, она духом почувствовала, что рядом с ней стояла необыкновенная старушка (она оказалась монахиней Михаилой, человеком высокой духовной жизни).



**ТРИ ОБЛИКА:
ПАМЯТИ УШЕДШИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

Томас Шпидлик, SJ

ИРИНЕЙ ОСЭРР, SJ
(07.06.1891 — 05.12.1978)*

5 декабря 1978 г. в своем родном Эльзасе, куда он удалился на покой в 1975 г., скончался о. Ириней Осэrr.

Он родился 7 июня 1891 г., в Эгишхайме, городке округа Кольмар, в Верхнем Рейне, и в 1909 г., в 19 лет, вступил в Общество Иисуса. В 1923 г. он рукоположен был в сан священника. В 1924 г. в Риме, в Библейском Институте, он проходит курс с предназначением готовиться к служению наставника и проповедника на духовных упражнениях. Его направление в Папский Восточный Институт было определено в период его пребывания во Франции, во Флоранне в 1926–27 гг., где он проходит так называемый «третий год» монашеского испытания, вместе с будущими коллегами ориенталистами: Гофманом, Леди, Германом, и где его посетил также монсиньор М. д'Эрбиньи, в то время ректор Восточного Института. Итак, в 1927 году он приезжает в Рим, чтобы преподавать восточную духовность, — и остается там на 48 лет.

Поскольку список его работ, опубликованный в книге «Исихазм и молитва» (*Hesychasme et prière*. Roma, 1966, pp. IX–XI), занимает три полных страницы, то, несомненно, набросать краткую характеристику его личности — непростое дело. Возможно, это даже сложнее для нас, тех, кто находился рядом с ним многие годы, ибо для нас на письменные свидетельства его пути накладываются личные воспоминания. Но, с другой стороны, воссоздать этот путь перед нашими глазами сможет лучше тот, кто сам тоже его прошел, хотя бы отчасти. Именно эта общность опыта и оправдывает нижеследующие строки, в которых мы вынуждены ограничиться лишь самыми общими линиями.

* *Thomas Špidlik*, SJ. Irénée Hausherr (7-6-1891 — 5-12-1978) // *Orientalia Christiana Periodica*, 45 (1979), pp. 159–65. Пер. с итал. *Алексея Юдина*.

Уже первые исследования, опубликованные Осэрром, показывают в нем первооткрывателя. Он должен продвинуться вглубь неисследованной территории и воспользоваться здесь своими лингвистическими познаниями: он хорошо знал греческий, сирийский, читал по-армянски и по-славянски. Он знал, что должен начать оттуда, куда патрологи и не заходили. Так рождается его первая книга: «Святой Феодор Студит, человек и аскет, по его Катехизису» (*Saint Théodore Studite, L'homme et l'ascète d'après ses Catéchèses // Orientalia Christiana VI, 1, 1926*).

Через год следует работа, основанная на рукописных источниках: «Метод исихастской молитвы» (*La Méthode d'oraison hésychaste // Ibid. IX, 2, 1927*). Издание текста Никифора, ошибочно приписывавшегося Симеону Новому Богослову, как сначала казалось, имело чисто литературный интерес. Позднее, однако, текст оказался весьма важен для оценки разных периодов исихазма. Между тем, первые отклики на работу были не особенно воодушевляющими. Представители Восточного христианства (М. Лот-Бородина, В. Лосский) считали, что книга не соответствует задаче показать удовлетворительную картину исихазма. Появление на Западе отдельного критического исследования данного памятника не могло победить вековую предубежденность против странных «омфалоскопов»¹. В большей мере книга принесла пользу самому автору. С этого времени он обрел свой путь. Он осознает, что центральный пункт восточной духовности — молитва, и что афонский исихазм — не что иное как конкретное выражение вековой монашеской традиции, по которой жизнь должна быть *μωμότροπος*², единством, проживаемым ради достижения единства в Богом в молитве. Скептическое суждение В. Лосского быстро становится анахронизмом, поскольку Осэрр в дальнейшем проявляет себя как лучший истолкователь исихазма. К сожалению, его исследования были разбросаны по различным статьям, наиболее важной среди которых была работа: «Исихазм, Исследование духовности» (*L'hésychasme, Étude de spiritualité // OCP, 22 [1956], pp. 5–40, 247–285*). Наша инициатива собрать эти статьи в одном томе (серия *Orientalia Christiana Analecta*, 176

¹ Дословно, «зрящие на пуп», «пупосозерцатели» (греч.) — презрительное наименование исихастов, бытовавшее в антисихастской литературе, начиная с эпохи Исихастских споров. — *Прим. ред.*

² Идущий одним путем (греч.). — *Прим. пер.*

[1966]) была по достоинству оценена, ибо помогала убедить, что исихазм относится к числу великих духовных традиций Церкви.

Разве не интересен тот факт, что в своем последнем значительном труде Осэrr снова обращается к исихазму? Его название не звучит особо оригинально: «Имена Христа и пути молитвы» (*Noms du Christ et voies d'oraison* // ОСА, 157 [1960]). Автор испытывает некоторую неловкость, представляясь читателю одним из тех, кто обсуждает знаменитую «Иисусову молитву» в такое время, когда об этом говорят все. И если в начале именно он опубликовал критическую заметку по поводу психофизического метода молитвы, то теперь он дает другим возможность увидеть ценные психологические аспекты данного метода. Осэrrа теперь интересует новая существенная проблема: понять усердную молитву, неотделимую от восточной традиции и полагаемую чудотворной, как спонтанное выражение в практике монахов, которые культивируют $\lambda\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\varsigma$ ³ и пребывают в поиске «формулы благочестия», которая помогала бы им молиться беспрестанно (1 Фес 5, 17).

Избегая говорить о том специфическом аспекте, который многие сегодня называют «христианской йогой», Осэrr не отказывается, однако, рассматривать восточную духовность в более глубоком психологическом контексте, в антропо-космическом смысле. Христианство входит в историю Европы, когда греко-римский мир испытывает глубокую религиозную потребность. Философы желают подняться к Богу, источнику счастья, Блага, к идеалу Прекрасного. Однако они резко разделяются на две противоположные группы: одни ищут Его за пределами видимой реальности, другие же, напротив, в самом мире.

Неудивительно, что эти два течения некоторым образом проявляются также в христианстве, что и создает ключевую проблему для созерцания. Движимый своей интуицией, Осэrr сосредоточивает внимание на двух великих духовных учителях восточного монашества: Евагрии Понтийском и Максиме Исповеднике. Первого предстояло вновь открыть и реабилитировать в глазах ученых, второго заново оценить. Первого Осэrr наделяет титулом «богослова пустыни»; второго же он представляет как классического учителя «естественного созерцания». Один хотел достичь Бога с помощью «голового интеллекта», «без форм», осво-

³ Сокрушение (греч.). — *Прим. ред.*

божденного от всего; для другого познание Бога было неотделимо от своего космического и антропологического контекста, а значит, основано на фундаментальной реальности воплотившегося Христа. В случае Евагрия, Осэрт не дал себя запугать крайним оригенизмом; в случае Максима, он сумел не запутаться в построениях его философской эрудиции. Хотя один имел репутацию еретика, а другой был исповедником православия, но оба они обладали блестящим умом.

Оба старались выразить в понятиях то, что простые монахи, их предшественники и современники, переживали интуитивно. Заслугами обоих восточная духовность обрела и закрепила отчетливые «формулы» и понятия, ставшие классическими. И в то же время оба вполне сознавали недостаточность этих понятий для выражения тайны, и сумели возвести значение терминов на высший уровень, где кажущиеся противоположности соединяются меж собой в динамике жизни в Духе и где, стало быть, Евагриево абсолютное бегство из мира протягивает руку «космической литургии» Максима.

Именно Осэрт открыл авторство Евагрия в сочинении Нила *О молитве*; и затем он же с глубоким пониманием откомментировал эти главы, сначала в “Revue d’Ascétique et de Mystique” (RAM) в 1933, 1934, 1959 гг., а потом в переиздании, в форме книги: «Уроки одного созерцателя» (*Les leçons d’un contemplatif*. Paris, 1960).

Много вопросов возникает при чтении трудов Максима Исповедника. В процессе написания книги “Philautie” (OCA, 137 (1952)), Осэрт сосредоточивается на дилемме между милосердием и типично восточным идеалом ἀπάθεια⁴. Но лучше всего дух Максима передает одна статья, которая появилась не там, где это ей первоначально определялось.

Можно представить себе проблемы, с которыми столкнулись ответственные за выпуск «Энциклопедии духовности» (*Dictionnaire de spiritualité*), когда им надо было собрать воедино все разнообразные тексты, трактующие о созерцании (*la Contemplation*). Если, с одной стороны, здесь были разобраны все великие учителя созерцания, то, с другой стороны, удовлетворительный синтез всего материала отсутствовал. На эту тему о. Осэрт ранее

⁴ Бесстрастие (греч.). — Прим. пер.

уже написал статью «Созерцание у греков и у других восточных христиан» (*Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens* // RAM, 26 [1950], pp. 121–172; 27 [1951], pp. 41–74). Стиль этой работы не совсем соответствует словарной статье. Осэpp согласился, чтобы ее опубликовали под псевдонимом (который легко, впрочем, выдает истинное имя автора, поскольку французское *Lemaitre* может означать то же, что и немецкое *Hausherr* — «домоправитель»). Редакторы Энциклопедии готовы были принять критику, которая могла бы утверждать, что статья не принимает во внимание статей других авторов и не соответствует общему стилю издания. Но плюсы этого выбора остаются. Воспроизводя почти полностью текст Осэppа, редактор оказал этим заслуженную честь автору и подарил читателям во всем мире то, о чем в журнале могли прочитать немногие, и что рисковало уйти в небытие. Самой Энциклопедии это также сослужило добрую службу. Мы не сомневаемся, что таким путем основные идеи созерцания, вызревшие и разработанные на христианском Востоке, стали прочным достоянием ученых. Было бы чрезвычайно интересно проследить все нити влияния этой статьи и открыть, сколько людей нашли вдохновение именно в ней, определенно ставшей классической.

Сконцентрированная на созерцании, восточная духовность не отказывается от *praxis*. Наоборот, она считает ее обязательным условием того, чтобы прийти к *θεωρία* и гарантии совершенства (ср. ст. «Созерцание и святость. Замечательный пример Филоксена Маббургского» (*Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug* // RAM 14 [1933], 171–195)). Но не являются ли невероятные практики умерщвления плоти, описываемые в житиях сирийских монахов, той *πράξις*, которая так пугает современного человека? Разве же призывы к непрестанному плачу, кататонические молитвы восточной Церкви не являются диаметральной противоположностью радостной вести Евангелия? Книга «Пентос. Учение о сокрушении на христианском Востоке» (*Penthos. La doctrine de la componction dans l’Orient Chrétien* // ОСА, 132 [1944]) по объему невелика, и то, что называется «критическим аппаратом», здесь сведено к минимуму. Однако многие признавались, что чтение этих страниц стало для них открытием, которое высветило евангельский парадокс: «Блаженны

плачущие» (Мф 5, 4). Чудесным образом здесь проявилась преобразующая сила духовной жизни, которая все горести обращает в радость. Отметим, что и сам термин, *λένθος*, с этого времени входит в язык Запада — тогда как прежде лишь очень немногие смогли бы отличить его от *μετάνοια*, покаяния.

Книга «Духовное руководство на Востоке в былое время» (*La Direction spirituelle en Orient autrefois // OCA, 144 [1955]*) выходит почти одновременно с кратким ее резюме в “*Dictionnaire de spiritualité*” (vol. 3, col.1008–1060). Удивляет, как мало интересовало Осэрра общежительное монашество, жизнь и молитва организованной общины, с внешними правилами и законами. Изо дня в день его исследования погружали его в общение с Отцами пустынноиками и их исихастским идеалом: искать Бога в одиночестве. Осэрр не придавал решающего значения критике св. Василием тенденций к пустынножительству. Он полагал, что она вызвана недоразумением.

В своем одиночестве монахи были не так одиноки, как они заявляли, а их человеческие контакты не были настолько бесчеловечными, как можно было бы заключить из некоторых апофтегм. Они ведь тоже были сынами Церкви, которая возвышает человеческие отношения на духовный, божественный уровень. Эти отношения, практикуемые в широком масштабе, неизбежно принимают юридические формы, и, по благодати Духа Святого, составляют иерархическую Матерь Церковь. В ходе истории как Восток, так и Запад сталкивались с проблемами, возникающими при отождествлении тайны Церкви лишь исключительно с юридическими отношениями. В периоды кризисов, которые переживали священные монашеские институты, лекарством всегда служило возвращение к церковному общению, которое древние монахи практиковали более глубоко, в его первичных и фундаментальных измерениях: как интенсивное возвышение до уровня Духа простых повседневных отношений, т.е. отцовских, материнских, дружеских отношений. Церковь является не только *ἱερός ὄρος*, священноначалием. В Духе христиане призваны быть отцами, матерями, друзьями по отношению к Божественной жизни, в которой они все участвуют.

Когда Восточный Институт решил в 1935 г. начать выпуск собственного журнала “*Orientalia Christiana Periodica*”, проект,

несомненно, предполагал сотрудничество с Осэрром. И действительно, уже в первый год появляются три его статьи: «Основные направления восточной духовности» (*Les grands courants de la spiritualité orientale*, pp. 114–138), «Главная ошибка мессалианства и его логика» (*L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, pp. 328–360), «Когда появилась “Книга степеней”» (*Quanam aetate prodierit “Liber Graduum”*, pp. 495–502). Первая статья была позднее фактически отвергнута самим автором, и он не разрешал переизданий ее; он капитально переработал эту статью для издания “*Enciclopedia cattolica*” (*Oriente cristiano — Spiritualità. Vol. IX*, 1952, 320–322). Осэр слишком хорошо сознавал, что она не может быть всеохватной. Тем не менее, статья эта всегда была востребована, ее искали, перепечатывали против воли автора, и ее тираж сразу разбирался. Она была путеводителем для тех, кто хотел ориентироваться «в направлениях», как гласит ее название. Статья о мессалианстве была оценена по заслугам много позднее, когда стало понятно, что эта харизматическая ересь может служить для сопоставления с магистральным православным руслом, поскольку она также стремится практиковать те же «возгревание сердца» и «слышание Духа».

О. Осэрр оставался сотрудником журнала ОСР вплоть до 1960 года. Поэтому в серии “*Orientalia Christiana Analecta*” выпущены были два тома, содержащие его статьи, которые публиковались в ОСР в течение 25 лет, «Исихазм и молитва» (*Hesychasme et prière // ОСА, 176 [1966]*), и «Исследования по восточной духовности» (*Études de spiritualité orientale // ОСА, 183 [1969]*).

Нельзя обойти молчанием и назидательные труды Осэра. «Духовная наука», согласно Отцам Церкви, не может быть сведена к «простой науке». И Осэрр не остался только ученым. Он умел использовать свои знания, проводя многочисленные духовные собрания, циклы духовных упражнений, говения в монашеских обителях, как мужских, так и женских. Научно-популярные его статьи, некоторые книги нередко подготавливались к печати самими слушателями его. Необычайно ценится его книжечка о молитве: «Молитва жизни» (*Prière de vie. Paris, 1965*; пер. на ит. *Preghiera di vita, vita de preghiera. Roma, 1968*). То же можно сказать и о целом ряде других книг: «Новая жизнь во Христе Иисусе» (*Novità di vita nel Cristo Gesù. Roma, 1970*; ранее по-французски,

как *Renouveau de vie dans le Christ Jésus*. Paris, 1969); «Поклоняться Отцу в духе и истине» (*Adorare al Padre en espíritu y en verdad*. Bilbao, 1968); «Милосердие и христианская жизнь» (*Carità e la vita cristiana*. Roma, 1970; франц. пер. под ред. о. Ольф-Гайара вышел в Париже в 1968 г. под названием “*La perfection du Chrétien*”). Эта последняя книга — курс лекций в Папском Институте “*Regina Mundi*”.

«Монашеское послушание» (*L’obéissance religieuse*. Toulouse, s.d.; исп. перевод — в Бильбао, 1969) является перепечаткой статьи, вышедшей в *RAM* (42 [1966], pp. 121–155, 257–286) под названием: «Богословие воли Божией и христианское послушание» (*Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne*).

Мы приводим здесь специально эти названия, поскольку они отсутствуют в упомянутой выше библиографии работ Осэрра.

Высокая компетентность в предмете, искусство открывать новые горизонты вдохновили одного из редакторов назидательных произведений Осэрра на такие слова: «Отец Осэрр утверждает, что он не экзегет, не богослов, не эрудит. Но своими трудами он показывает нам, что на самом деле он — нечто гораздо большее, чем все это. Он — не только историк восточной духовности, компетентность которого признана специалистами, он прежде всего — учитель мудрости и христианской жизни для всех душ, что желают питать и развивать свою веру».



ИРИНЕЙ ОСЭРР, SJ: ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Публикуемая в нашем выпуске статья кард. Томаса Шпидлика, посвященная памяти о. Ирины Осэрра, одновременно представляет собою и краткий библиографический обзор его основных трудов. Там же указано и издание, содержащее полную библиографию о. Ирины; мы можем добавить, что список его работ, лишь немногим не достигающий полноты, можно найти и в российском издании: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. Хоружего. М., 2004. По этой причине в данном выпуске мы ограничиваемся лишь библиографией книг исследователя.

1. Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète, d'après ses Catéchèses // *Orientalia Christiana* VI, 1, Roma, 1926
2. La Méthode de l'oraison hésychaste // *Orientalia Christiana* IX, 2, Roma, 1927
3. Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stétathos. Texte grec inédit et traduction française avec introduction, notes critiques et index // *Orientalia Christiana* XII, Roma, 1928
4. Gregorii monachi Cyprii “De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina” // *Orientalia Christiana Analecta (OCA)* 110, Roma, 1937
5. Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis). Dialogue sur l'âme et les passions des hommes / Traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dederich // *OCA* 120, Roma, 1939
6. Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien // *OCA* 132, Roma, 1944
7. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur // *OCA* 137, Roma, 1952

8. Direction spirituelle en Orient autrefois // OCA 144, Roma, 1955
9. Noms du Christ et voies d'oraison // OCA 157, Roma, 1960
10. Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960
11. Solitude et vie contemplative d'après l'Hésychasme. Etiolles, Monastère de la Croix, 1962
12. Prière de vie, vie de prière. Paris, 1965
13. Hésychasme et prière // OCA 176, Roma, 1966
14. Études de spiritualité orientale // OCA 183, Roma, 1969.



БОГОСЛОВИЕ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ У СВ. ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА*

Кто был бы чрезвычайно изумлен тем, что у него обнаружили богословие, так это св. Иоанн Лествичник. И особенно богословие монашества! От современной ему эпохи и позднее, в течение столетий, даже Воплощение называли *Домостроительством*, чтобы отличить его от Богословия, или знания о Пресвятой Троице. Догмат о *Deo uno et trino* — едином и троичном Боге — один составлял тогда все богословие, которому можно было учить. И учить ему подобало епископам; монахи же должны были его проживать — не в мысли, но по-настоящему, в действии.

Если среди них и находились богословы, в смысле ученых, это было исключением; и ничто не доказывает, что Иоанн Лествичник принадлежал к их числу. Его прозвание *scholasticos* ничего подобного не означает: так называли в ту пору юристов, правоведов, то есть тех, кто составлял полную противоположность богословам; или же вообще образованного человека, однако образованного не в богословии. Если на надгробии св. Иоанна Дамаскина в монастыре св. Саввы некоторое время назад можно было прочесть: «Отец схоластического богословия» (что шокировало бы не одного современного православного), то на могиле Синаита можно было бы начертать лаконичное изречение из Седьмой ступени: «Плачущим (т.е. монахам) неприлично богословствовать»¹. Почему? Потому что богословием, по самой его природе, «истребаются их слезы. Богословствующий подобен сидящему

* *Irenée Hausherr*, SJ. La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque // *Théologie de la vie monastique*. Paris, 1961, pp. 385–410. Пер. с фр. *Галины Водвиной*.

¹ Grad. XXVII; Tr. 65=805 С. Так как текст Миня не разделен на параграфы, мы отсылаем, в целях большей точности, к изданию P. Trevisan (Tr.), 2 vol., Turin, 1941, в серии *Corona Patrum Salesiana*, series graeca, vol. VIII–IX. Далее мы будем приводить соответствующие ссылки (=) на t. LXXXVIII (col. 631 s.) *Patrologia Graeca* Миня. [Русский перевод приводится по изданию: Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена

на учительской кафедре, а плачущий — пребывающему на гноище и во вретисе (покаяния)»². И еще: «Глубина догматов неисследима; и уму безмолвника (мы бы сказали: душе отшельника) не безбедно в нее пускаться. Небезопасно плавать в одежде; небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть»³.

Это предостережение Лествичника одновременно утверждает две вещи: 1) догматическое богословие не приличествует отшельнику; 2) истинное богословие подразумевает умерщвление страстей. В отношении этих двух пунктов наш автор *sentit cum monachismo*⁴. Для него если и возможно монашеское богословие, то заключается оно не в рассуждениях или умозрениях о вероучительных основах монашества; оно составляет для этого института высшую цель в этой жизни; оно отождествляется с совершенством монашеского состояния, если говорить языком созерцателей.

Эта констатация, или же напоминание этой изначальной истины, вовсе не означает, что восточные монахи первых веков христианства, и Лествичник в их числе, не имели отчетливого представления о «монашеской жизни... о ее связях с личностью Христа... о ее сакраментальной ситуации, ее духовности (πνευματικότης), ее эсхатологическом значении...», а также о других вещах или же воззрениях, о которых рассуждают те, кто пишет сегодня книги и диссертации о «богословии мирян», «богословии женщины» и т.д.⁵

Просто монахи считали, верно или ошибочно, что им в достаточной мере известно все это «богословие», насколько оно заслуживает этого высокого имени и представляет цель, к которой надо стремиться; и потому сосредоточивались исключительно на средствах достижения цели. Они усвоили это богословие из своих огласительных слов⁶ и наполняли его живую мыслью с помощью чтения богодухновенных книг, то есть Писания и святых Отцов.

Синайской горы. Изд. «Правило веры», М., 1997. Здесь: Степень XXVII, § 24. — *Прим. пер.*]

² *Ibid.*

³ Grad. XXVII; Tr. 179=1097 C (XXVII, § 10–11).

⁴ «Стоит на стороне монашества» (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁵ Как насчет богословия официантов?

⁶ Эти огласительные слова, это «популярное богословие», предназна-

Великая масса рассуждений, содержащихся в этих «богословиях», относилась (и, возможно, относится до сих пор) к области антропологии и психологии, а именно — психологии страстей, если не демонологии. Об этих предметах монахи отнюдь не молчали, и Лествичник менее кого бы то ни было. Подобно авве Пимену, который хранил молчание с теми, кто являлся к нему говорить о «вещах духовных и небесных»⁷, но становился красноречив, когда его спрашивали о немощах души и об их исцелении, Синаит не уставал добавлять к унаследованным от прежних отцов новые наблюдения касательно «невидимой брани» против дьявольских *помыслов*. Ему не только известен их перечень, как известен он Кассиану и всем остальным: он знает, как они сопрягаются друг с другом, исследует развитие каждого из них, от первого, еще невинного прилога и до настоящей, укоренившейся страсти. Более того, он ставит тонкие вопросы, неведомые отцам, хотя они и были замечательными психологами.

Все это нам более не интересно. Мы сильно изменились. Тот, кто будет писать для этого сборника о Варсануфии, приведет, быть может, его жалобу на подобное же явление: «Горе и бедствие нашему роду! Что мы отринули, и о чем любопытствуем?»⁸

Богословие монашеской жизни, как его мыслил Лествичник, приходится угадывать. Это не трудно, если только не искать в нем какой-то оригинальности, за исключением лишь абсолютной верности традиции, и прежде всего — решительного отвержения искусства ради искусства, или отвержения науки, в том смысле, в каком понимает ее XX век. Нужно хотя бы в исторической перспективе смириться с тем, что древнее монашество никогда не ставило перед собой задачи теоретического исследования как такового: ни в качестве цели, ни даже в качестве простого средства освящения. Аскеты не полагались на него как на способ достижения созерцания. Самые прославленные и самые подлинные из настоящих созерцателей (мы не смогли бы доказать, что в число

ченное для монахов или простецов, требует внимательного исследования. См. *H.G. Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 2.*

⁷ *I. Hausherr. Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien. OCA 132, Roma, 1994, p. 126.*

⁸ *Ibid.*, p. 128.

их входили великие учителя спекулятивной мистики — такие, как Григорий Нисский или Псевдо-Дионисий) отличались суровостью по отношению к книгам, и Лествичник также принадлежал к ним: «Образом, примером, правилом и образцом покаяния да будут тебе прежде помянутые святые осужденники⁹; и ты во всю жизнь не будешь иметь нужды ни в какой книге, доколе не воссияет тебе Христос (Эф 5, 6), Сын Божий и Бог, в воскресении истинного покаяния»¹⁰.

I. — БОГОСЛОВИЕ КАК ЦЕЛЬ МОНАХА

Доискиваясь того, о чем наш автор не говорит прямо, отметим, прежде всего, две вещи: «Лествица» начинается со слов о Боге; следующее за ней «Слово к пастырю» завершается доксологией Бога-Любви. Между этими двумя крайними точками, замечает издатель и переводчик, *Dio nella Scala è recordato quasi ad ogni pagina*¹¹. Банальное замечание! Да, как банальна ситуация странника в этом мире, и как банально «богословие человека» вообще.

Стоит, однако, присмотреться внимательнее. *Лествица* начинается дважды: в Прологе и начале Первой ступени: «...благим и преблагим и всеблагим Богом нашим и Царем (ибо слово к рабам Божиим прилично и начать от Бога)...»¹²; «Всех одаренных свободной волей Бог есть... жизнь»¹³. И оба раза говорится о всеобщей жизни, об истинном синтезе: «Из всех созданных... разумных и достоинством самовластия почтенных существ, одни суть други Его, другие истинные рабы, иные рабы непотребные, иные совсем чужды Его, а другие, наконец, хоть и немощны, противятся Ему»¹⁴.

Будет ли слишком смелым увидеть в этом перечислении, претендующем на полноту, признак интереса ко всякой твари

⁹ Речь идет об особенно усердных кающихся, заключенных в страшной Темнице, описанной в начале Пятой степени (Тг. 47–51=764–772) (V, §§ 3–26).

¹⁰ Grad. V, fin; Tr. 57 = 780 D (V, § 42).

¹¹ Trevisan, I, p. 411. [Бог упоминается в *Лествице* почти на каждой странице (итал.) — Прим. ред.]

¹² I, 1. — Прим. пер.

¹³ I, 3. — Прим. пер.

¹⁴ I, 1. — Прим. пер.

ради Бога, ее Творца? Христианину достаточно первого положения Символа веры, чтобы расширить свое сердце сообразно с мерой Любви и сломать все ограды, в коих себялюбие хотело бы его замкнуть.

Начало Слова I¹⁵: «Всех одаренных свободной волей Бог есть и жизнь, и спасение всех, верных и неверных, праведных и неправедных, благочестивых и нечестивых, бесстрастных и страстных, монахов и мирских, мудрых и простых, здравых и немощных, юных и престарелых; так как все без изъятия пользуются изливанием света, сиянием солнца и переменами воздуха; несть бо лицепрятия у Бога»¹⁶.

Монах, поставивший такие слова во главе своего монументального труда, не производит впечатления одержимого монашеской манией одиночества. Что бы он ни говорил потом, сказанное нужно будет, несомненно, толковать в свете этой универсальной перспективы, которую он открывает перед нами с самого начала.

Мы еще более убедимся в этом, если приглядимся к верхней ступени Лествицы. Очень рано в иллюстрированных рукописях труда Иоанна Лествичника на вершине начинают изображать Христа, протягивающего руки взбирающимся ввысь¹⁷. Однако это изображение, видимо, не было обязательным изначально: в самых древних кодексах, где оно встречается, оно было добавлено позднее к рисунку, исходно его не содержащему. Но не это с первого взгляда поражает читателя. Нужно еще истолковать это изображение: кажется, что Христос просто ждет тех, кто поднимается, всего лишь выражая готовность принять добравшихся до верха, тогда как внизу адский змий пожирает падших, все равно с какой ступени. Еще охотнее живописцы изображали пороки и добродетели, соответствующие каждой ступени. Во всем — один и тот же мотив: предполагается, что цель ясна; что важно обеспечить, так это средства ее достижения. Богословие Иоанна Лествичника прежде всего сосредоточивается на антропологии и морали.

Но оставим миниатюристов: они не всегда стремились изображать самое главное, и к тому же зависели друг от друга. Обра-

¹⁵ I, 3. — *Прим. пер.*

¹⁶ См. Рим 1, 11; Эф 6, 9.

¹⁷ См. *R. Martin*. The illustration of the heavenly ladder of John Climacus. Princeton, 1954.

тимся к тексту последней главы, «О союзе трех добродетелей»¹⁸: «Ныне же, после всего сказанного, *пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше*».

Можно задаться вопросом: следует ли в этом Лествичник традиции? Вот, например, Евагрий говорит то, что всегда говорили отцы: «Вера тверда страхом Божиим, страх Божий — воздержанием, воздержание неколебимо благодаря терпению и упованию, от них рождается бесстрашие, а плод бесстрастия — любовь. Любовь же есть врата естественного созерцания, а за ним идет богословие и высшее блаженство»¹⁹. Эта тема допускала вариации; но все — греки и сирийцы — следуют, не ведая о том, порядку, установленному св. Игнатием Антиохийским: «В начале — Вера, в конце — Любовь»²⁰. Правда, о вере Синаит высказывает в разных местах замечательные мысли, но не посвящает ей особой главы в начале всего трактата, как это делали, например, Афрат или Филоксен Мабугский. Если она и упоминается в начале Слова 30, то лишь постольку, поскольку входит в триаду св. Павла — в *tria haec* [«сии три»], о которых сказано в 1 Кор 13, 13. После тех нескольких строк, которые мы привели, речь идет уже только о любви, как и следовало ожидать на вершине восхождения. Здесь согласие между Лествичником и отцами — древними восточными отцами — не могло бы быть совершеннее. Отцы прекрасно знают о том, что видение цели определяет весь порядок использования средств ее достижения; однако они опасаются таких способов видения цели, которые способны вскружить головы и заставить принять иллюзию за реальность. Возвышенные мысли о любви или благородные и восторженные чувства *по поводу* любви еще не означают присутствия самой любви. «Кто хочет говорить о любви

¹⁸ Grad. XXX. Ср. *Климент Александрийский*. Строматы IV, гл. VII, 5 (CGS, éd. Stählin, t. II, p. 273).

¹⁹ *Евагрий*. Письмо к Анатолию. PG 40, 1221. [*Послание к Анатолию* — Пролог трактата Евагрия, именуемого обычно *Практик*; в русск. пер. А.И. Сидорова — *Слово о духовном делании, или Монах*. Приводимая цитата — из осн. части трактата, а не из Пролога. Заметим также, что в совр. критич. издании текст заметно отличен от приводимого (см. *Авва Евагрий*. Творения / Пер. А.И. Сидорова. М., 1994, сс. 108–109). — *Прим. ред.*]

²⁰ *Игнатий Антиохийский*. Послание к эфесянам, XIV, 1 / Éd. Lelong. Paris, 1910, p. 20 = PG V, 748 A.

Божией, тот покушается говорить о Самом Боге; простирать же слово о Боге погрешительно и опасно...»²¹.

Так мы приходим к тому, что Лествичник, вместе с его отцами и последователями, называет богословием. К нему нельзя было не прийти, потому что оно отождествляется с совершенством. Сколь бы сильным ни было отвращение к рассудочным спекуляциям, сама практика аскезы, этого приюта смирения и страха Божия, приводит к той вершине молитвы, каковая и есть истинное богословие. Во всяком случае, о нем будут говорить именно в терминах восхождения, потому что только так можно богословствовать не впустую. Истинное богословие может называться разными именами и определяться разными эпитетами: мистическое, опытное, монашеское... И оно есть это всё, и многое помимо этого: всё, кроме диалектики, схоластики, силлогистики. Эти определения прилагаются к пресловутому «пустому знанию», *γνώσις ψιλῆ*, которому всякий уважающий себя аскет, и Лествичник в том числе, не упускает случая выразить свое презрение, признавая в то же время, что другого знания он не имеет и поэтому должен был бы молчать²². Трудное положение!

Как бы то ни было, в последней главе Лествичник суммирует всю мудрость отцов в своей прерывистой, сбивчивой манере: замечания следуют друг за другом рывками, непрестанно прерываясь и неустанно возобновляясь. Здесь более всего нужно задуматься над тем, что мы должны говорить о любви, ибо лишь увенчание придает цену всему остальному; но мы не считаем себя вправе говорить о ней, потому что страшимся показаться, а еще более и вправду оказаться в плену обманчивой гордыни. Ибо собственное обиталище гордыни — именно там, на вершине духовного восхождения или, по крайней мере, в ее ближайших окрестностях. Образы, которыми сопровождается текст, не единожды являют нам монаха, свергающегося с самой верхней ступени. Истинное богословие молчаливо во всем, кроме хвалы и поклонения.

«Не познавший [таким образом] Бога разглагольствует о Нем по догадке (выражение, которое будет употреблять св. Максим

²¹ XXX, 4. — *Прим. пер.*

²² Письмо Иоанна Лествичника к Иоанну Раифскому, Trevisan, t. I, p. 37, и Grad. XXVII; Tr. 181 (p. 213) = 1105 B.

Исповедник). Чистота соделала ученика своего богословом²³, который сам собою (т. е. не имея другого учителя) утвердил догматы о Пресвятой Троице»²⁴.

Стало быть, для монаха нет другого пути к тому, чтобы стать богословом, кроме пути св. Иоанна Богослова: чистоты. В самом деле, христианские аскеты усвоили себе только ту «философию», которую они называли *ἔμπροσχίτος* [деятельной], или *δι' ἔργου* [через делание]: то, что равнозначно латинскому *studium* [устремлению]. Их учением была аскеза, и она же служила мерой их устремления к богословию. Здесь уже предвосхищается то самое, о чем будет говорить Симеон из монастыря св. Маманта; только он распространит это правило на всех людей, в том числе на официальных богословов и на иерархов; и он один заслужит то звание, которое носили св. Иоанн и Григорий Назианзин. Лествичник не был автором этого учения: он заимствовал его из традиции, которая через Евагрия восходит к Оригену²⁵. Однако он кое-чем обогатил его, в сравнении с Евагрием. Бесстрастие, *ἀπάθεια*, составляет у него уже не просто предварительное условие любви и созерцания: «Любовь, бесстрастие и усыновление²⁶ различаются между собою одними только названиями, как свет, огонь и пламень соединяются в одном действии»²⁷.

Вот почему ступень, идущая непосредственно перед главой о любви, называется: «О земном небе, или о богоподражательном бесстрастии и совершенстве и воскресении души прежде общего воскресения»; а перед ней — «О матери добродетелей, священной и блаженной молитве». Невозможно сказать все сразу; поэтому эти три главы следуют друг за другом...

Самым лучшим здесь было бы привести последнюю главу целиком; но перевод занял бы много места, и объем статьи этого не позволяет. Во всяком случае, теперь мы уже можем представить

²³ Кажется, ни один переводчик не догадался о том, что речь идет о св. Иоанне.

²⁴ Grad. XXX; Tr. 199 = 1157 C (XXX, 23–24).

²⁵ См. *Ориген. Commentarium in Joannem*, XIX, 4 и XXII, 20 / Éd. E. Preuschen // GCS, Leipzig, 1903, SS. 302, 460 = PG XIV, 529 D; 797 B. См. также *Евагрий. Ad monachos*, 118–120 / Éd. H. Gressmann // TU, 39 (1913), Heft 4, S. 163.

²⁶ В указ. русском переводе — «сыноположение». — *Прим. пер.*

²⁷ Grad. XXX; Tr. 198 — 1156 B (XXX, 9).

себе, какую природу имеет у Лествичника то, что на современном языке называлось бы богословием монашеской жизни. Два слагаемых составляют его: уверенность в призванности к молитве-богословию-созерцанию и убежденность в том, что осуществить это призвание возможно только через бесстрашие, ἀλάρθεια. К этому ведет вся книга, сама структура ее (если применительно к *Лествице* можно вообще говорить о структуре, то именно в этой связи) и стиль, ее звучание, подчас напоминающее удары бича. О средствах мы будем говорить чуть позже.

Что касается цели, она не изменилась с тех пор, как св. Ириней выразил ее своей классической формулой: соединиться с Богом в любви. В чем состоит соединение с Богом, согласно Иоанну Лествичнику? Оно включает в себе *два аспекта: онтологический и психологический*; другими словами, любовь и сознание любви. Добродетели служат лишь одному: усовершенствовать подобие Богу, обретенное или же восстановленное в крещении: «Ибо тем, которые прияли Господа чрез возрождение Святым Крещением, дал Он власть быть чадами Божиими (Ин 1, 12)²⁸, и глаголет: *Остановитесь и познайте, что Я Бог* (Пс 45, 11) и бесстрашие»²⁹. «Сокрушение» и слезы, этот великий знак монашества, сравнимы с крещением; они даже драгоценнее крещения, «ибо Крещение очищает нас от прежде бывших зол, а слезы очищают грехи, сделанные и после Крещения»³⁰, — очевидно, препятствуя их совершению в будущем. О других аскетических практиках надлежит сказать хотя бы следующее: они имеют не чисто моральное значение, в современном смысле этого безжизненного слова, но обретают субстанциальную реальность как ступени духовного возрастания и начальные проявления любви. С этой точки зрения, дело Синаита состояло в развитии мысли, коротко выраженной у Диадокха: «Два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое.

²⁸ Цитаты из Св. Писания приводятся по Синодальному переводу. — *Прим. пер.*

²⁹ Grad. XXIX, fin; Tr. 196 = 1152 В (XXIX, 14).

³⁰ Grad. VII; Tr. 63 = 804 В (VII, 6). Мессалиане усиленно акцентировали неспособность крещения предотвратить будущие грехи. Не впадая в мессалианскую ересь, многие восточные аскеты, тем не менее, отдавали предпочтение «слезному крещению».

Но одно подает оно тотчас; именно — в самой воде обновляет и все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами: это то, что составляет подобие Божие. Мы продвигаемся (Лествичник сказал бы: восходим) от одного к другому, следуя от добродетели к добродетели»³¹. Диадокх выражает эту мысль с изяществом безупречного стилиста: «Благодать начинает как бы живописать на чертах образа Божия черты богоподобия. Ибо как живописцы сначала одною какою краскою начертывают образ человека, а потом, мало-помалу краску за краскою накладая, представляют образ того, кого живописуют, сходный с ним даже до волос: так и святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением вожделеваем красоты подобия Божия, и стоим нагие и небоязненные в ее мастерской, тогда добродетель за добродетелью расцветивая в душе и от славы в славу лик ее возводя, придает ей черты подобия Божия».

Проза Лествичника не достигает такого изящества; у нее, однако, есть другое достоинство — большая доступность. А чтобы убедиться в том, что идеи Лествичника воспроизводят и развивают идеи Диадокха, достаточно прочитать заглавия и заключительные фразы каждой ступени. Даже пространность или краткость глав, основательность или непринужденность изложения придадут дополнительное совершенство замыслу.

И все это: возрастание после рождения через крещение, вплоть до совершенства «в меру полного возраста Христова»³², то есть до подлинного подобия, — от простого наброска до законченного изображения, — у Лествичника, как и у Диадокха, подразумевает *опыт*, более или менее осознанное *преображение души*. Как бы ни обстояло дело в том, что касается равенства или соотношения значимости этих двух аспектов — внутренней ре-

³¹ Диадокх Фотикийский. Сто глав о духовном совершенстве (Cent chapitres sur la perfection spirituelle / trad. E. des Places // SC, t. V, Paris, 1943, pp. 151 s. = PG LXV, 1203). [Русск. пер.: Блаженного Диадокха Фотикийского подвижническое слово, разделенное на сто глав... Гл 89 // Добротолюбие. Т. 3. Изд. 2. М., 1900, с. 63. — Прим. ред.]

³² См. Grad. XXX, fin; Tr. 202 = 1161 A (XXX, Краткое увещание; Эф 4, 13).

альности и ее постижения субъектом (это может решаться как в духе самого еретического мессалианства, так и в духе самой православной мистики), но относительно самого факта духовного «чувствования» согласны все восточные подвижники, даже те, которые о нем не говорят. Здесь, в этом пункте, в этом психологическом учении, сходятся богословие и антропология, божественное и человеческое, благодать и природа. Их единство настолько тесно, что становится трудно различить, что идет от одного, а что — от другого, или даже от диавола. Отсюда происходит единодушие восточных в признании необходимости различения. Они не угасали духа, как не угасали его и западные, за исключением рационалистов. В этой связи Иоанн Лествичник отдает честь «великому Кассиану» за философию, которая содержится в его трактате о различении³³. Если дух не проявляется через знаки, для чего нужно «различение духов»? Созерцание не прорывается в душу, как вода через рухнувшую плотину. Сколь бы внезапными ни были его высшие проявления, как это утверждали все мистики, начиная с Платона, у него есть предвестники, подобно тому как всецелое бесстрашие, ἀλάθεια, приуготовляется частичными ἀρροσπάθειαι, «беззаботностями», и чистая непрестанная молитва приуготовляется моментами сокрушения: «Тогда в душе пребывает несмешанная сладость³⁴, потому что Бог утешает сокрушенных сердцем сокровенным образом»³⁵.

Созерцание — бесстрашие — красота — чистая молитва приуготовляется умерщвлением чувственности и утончением духовной чувствительности³⁶.

Здесь перед нами одновременно — естественное явление и благодатный дар Божий. Св. Антоний еще ранее возвестил закон, согласно которому пронизательность ума зависит от чистоты души; после св. Антония о том же говорили столько других, что

³³ Иоанн Кассиан. Collatio II / Éd. M. Petschenig // CSEL, 13, pp. 37–65 = PL XLIX, 523–558.

³⁴ В русском переводе: «Нет тогда в душе бессладостной сладости». — *Прим. пер.*

³⁵ Grad. VII; Tr. 68 (fin) — 812 A (VII, 49).

³⁶ См. Grad. XXVI; Tr. 151 = 1020. См. Григорий Нисский. In canticum canticorum, or. I / Éd. H. Langerbeck // Gregorii Nysseni opera. T. 6. Leyde, 1960, p. 34 = PG XLIV, 780 C–D.

этот закон сделался общим местом аскетической гносеологии. Лествичник знает о нем: «Ум, достигший духовного разума, непременно облечен и в духовное чувство. В нас ли оно или не в нас, но мы должны непрестанно о нем заботиться и искать его в себе; ибо когда оно явится, тогда внешние чувства всячески перестанут обольстительно действовать на душу; и, зная это, некто из премудрых сказал: *и Божественное чувство обрящеши*»³⁷. Но это и дар Божий, результат Его особого промысления: «Иное есть *промысл* Божий; иное — *Божия помощь*; иное — *хранение*; иное — *милость* Божия; и иное — *утешение*. *Промысл* Божий простирается на всякую тварь. *Помощь* Божия подается только верным. *Хранение* Божие бывает над такими верными, которые поистине верны. *Милости* Божией сподобляются работающие Богу; а *утешения* — любящие Его»³⁸. Стало быть, природа и благодать сотрудничают в развитии духовного чувства, в то же время любовью взращивая духовное бытие в подобие Богу.

Здесь выступают такие элементы христианской антропологии, в которых выявляется непрестанное сотрудничество Бога и всецелого человека ради его блаженства, достигаемого через обожение.

II. — Пути в их относительной действительности

Таковы условия, при которых, по мысли Лествичника и его учителей, монах становится богословом. Но «богословие монашества» ставит следующий вопрос: по отношению к этой перспективе святости, бесстрастия, чистой и непрестанной молитвы, блаженства в Боге, — каков смысл монашеской жизни, если сравнивать ее с христианской жизнью в целом? Видимо, опыт научил Синаита

³⁷ (XXVI, 22). Ни один издатель и ни один переводчик не сумел идентифицировать эту цитату. Лишь русский переводчик (р. 180) отсылает к *Книге притчей Соломоновых*, 2, 5, в длинном примечании (Приложение, р. 19), которое, однако, не касается существа вопроса. В тексте Септуагинты в этом месте стоит: «Найдешь познание о Боге». Григорий Нисский приводит то же чтение, что у Лествичника, ограничиваясь ссылкой на *Книгу притчей*. Кроме того, та же цитата обнаруживается в одном фрагменте, который приписывают св. Афанасию. Его опубликовал F. Diekamp (OCA 117, р. 8^o). В примечании издатель указывает: см. Притч 24, 14; Прем 11, 14.

³⁸ Grad. XXVI; Tr. 151 = 1020 (XXVI, 24).

тому, что не всё возможно для всех. В теории, он должен был допускать, что любой христианин имеет право подвизаться в монашестве, ибо таково было традиционное убеждение. Никому это не воспрещено заранее; любой неженатый человек может стать монахом. Чем больше грехов, тем сильнее нужда в покаянии; исцеления ищет не тот, кто и так здоров.

Лествичник не ставит цели рассмотреть состояние христианина в миру³⁹. Но того немногого, что он говорит о нем, дабы заявить, что более к нему обращаться не станет, довольно, чтобы понять, что он о нем думает: «Каждому из сказанных состояний подобает свой образ жизни; но для нас, невежд, в настоящем случае бесполезно излагать это пространно»⁴⁰. Так что при попытке установить, каков был образ мыслей Лествичника, аргумент *ex silentio*⁴¹ не работает. Напротив, то, что он прямо говорит об исключаемом предмете, то есть о книге, которую не написал, поскольку его никто об этом не просил, нужно считать столь же весомым, как книгу, написанную из послушания. На вопрос мирян: «Как мы, живя с женами и оплетаясь мирскими попечениями, сможем подражать житию монашескому?», он отвечает: «Все доброе, что только можете делать, делайте; никого не укоряйте, не окрадавайте, никому не лгите, ни перед кем не возносите, ни к кому не имейте ненависти, не оставляйте церковных собраний, к нуждающимся будьте милосерды, никого не соблазняйте, не касайтесь чужой части, и будьте довольны своими женами. Если так будете поступать, то недалеко будете от Царствия Небесного»⁴².

Любой может стать монахом, и никто не обязан им становиться. Обычные христиане не отринуты ни от спасения, ни от совершенства. «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу». Сразу же заметим, что в этом определении нет противопоставления монахам: они тоже христиане, просто им открыты возможности уподобления Христу сверх обычных. «Боголюбец есть тот, кто пользуется всем естест-

³⁹ Prol.; Тг. 1 = 632.

⁴⁰ В русск. пер.: «Каждое из этих состояний требует особенного и личного слова...» (I. 2). — Прим. пер.

⁴¹ «От молчания» (лат). — Прим. пер.

⁴² Grad. I; Тг. 5 — 640 С (I. 21).

венным и безгрешным и, по силе своей, старается делать добро». Это условие также справедливо для всех; так что монаху не нужно отрекаться от своего состояния, чтобы в ином месте найти более многочисленные возможности для делания добра. «Воздержник тот, кто посреди искушений, сетей и молвы всей силой ревнует подражать нравам свободного от всего такого»⁴³. Это скрытый намек на бесстрашие. Возможно ли оно без монашеского отречения? Нет ничего яснее следующего заявления: «Хотя не все могут быть бесстрастны, однако спастись и примириться с Богом возможно всем»⁴⁴. Спасение по дешевой цене? Возможно. И не обязательно оно достается только мирянам. Бесстрашие зависит прежде всего от смирения⁴⁵, и его, несомненно, достаточно, чтобы взойти туда, откуда гордыня низвергла Люцифера⁴⁶.

Лествичник выражает эту мысль в виде вопроса, как он поступает всегда, когда опасается показаться слишком смелым. Но не в таких ли предосторожностях всего яснее обнаруживается то, что скрыто в глубине души? Во всяком случае, в главе XXIII, о смирении, о монахах ни разу не говорится прямо, хотя добродетели, рождающие или питающие смирение, подобают именно монахам. «Если увидим или услышим, что кто-нибудь, в продолжение немногих лет, приобрел высочайшее бесстрашие, верь, что такой шествовал не иным путем, но сим блаженным и кратким путем смирения»⁴⁷.

Но эта несомненная истина не должна вводить в заблуждение. Она не отменяет пользы отречения от мира. Ничто не являет отсутствие смирения с большей очевидностью, чем скоропалительное объявление себя свободным от гордости: «Таковым весьма полезно повиновение, жестокое и презренное жительство, и чтение о сверхъестественных подвигах святых отцов. Может быть, хотя чрез это страдающие сим недугом получают малую надежду ко спасению»⁴⁸. В этой связи имеет смысл напомнить, что из-за неверного понимания тех мест, в которых Иоанн Лест-

⁴³ I. 4. — *Прим. пер.*

⁴⁴ Grad. XXVI; Tr. 158 = 1029 D (XXVI, 82. В русск. пер.: «...примириться с Богом всем не невозможно»).

⁴⁵ Grad. XXV; Tr. 140 (p. 101) = 992 C–D.

⁴⁶ Grad. XXIII; Tr. 127 (p. 63) = 968 A.

⁴⁷ Grsd. XXV; Tr. 144 (p. 111) = 998 A (XXV, 36).

⁴⁸ Grad. XXIII; Tr. 128 = 968 B–D (XXIII, 15).

вичник излагает свои идеи, ему приписывали прямо противоположное. Так, фрагмент Слова 26 побудил переводчика, обычно более проницательного, дать следующую сноску: «В этом абзаце живописуются современные святые из мирян: Контардо Феррини, Винченцо Москати, Гвидо Негри, Фрассати, Товини и Тониоло, и т.д.»⁴⁹. С какой готовностью мы проецируем в прошлое те воззрения, которые нам дороги! Это хорошо понимал Афанасий Критский. Вот его парафраз данного фрагмента, в переводе с новогреческого: «Не смущайся тем, что я тебе скажу. Поистине, есть души — их немного — столь устремленные ко благу, столь не затронутые злом и свободные от какой бы то ни было двуличности, злокозненности и злобы, что им нет нужды испытывать себя в бранях и подвигах общежительного монашества, дабы исцелить свои дурные страсти. Они слишком совершенного устройства, чтобы им пребывать в монастырях. Пусть сразу же, с самого начала, идут безмолвствовать с каким-нибудь старцем, который будет им благим наставником, дабы от врат безмолвия им взойти на небо, не предаваясь суетности общей жизни»⁵⁰. Так что о них не просто нельзя сказать, что они «не хотели бы и знать ничего о религиозной жизни»⁵¹: они могут обладать редкой привилегией сразу же приобщиться к самой возвышенной ее форме.

В самом деле, «все житие монашеское (или *conversatio*, общение) содержится в трех главных устройствах и образах подвига: или в подвижническом уединении и отшельничестве, или в том, чтобы безмолвствовать с одним и, много, с двумя; или, наконец, в том, чтобы терпеливо пребывать в общежитии»⁵². Между этими состояниями нужно сделать выбор, со знанием дела и по совету духовных отцов: «Не для всех полезно общежитие, по причине сластолюбия, и не все способны к безмолвию, по причине гнева»⁵³. С этими пороками нужно считаться, ибо их нелегко искоренить. Не следует выбирать тот или другой образ жизни только потому, что он выше остальных. Для каждого конкретного человека лучшим будет тот путь, который надежнее избавит его от

⁴⁹ Trevisan, t. II, pp. 208–209, n. 4; ср. II, p. 162, n. 2.

⁵⁰ Афанасий Критский. βίβλον ψυχοφελές..., NEOS KLIMAKAS... Venetiis, 1693, pp. 406 s.

⁵¹ Trevisan, t. II, p. 208.

⁵² I, 26. — Прим. пер.

⁵³ I, 25. — Прим. пер.

страстей и быстрее приведет к блаженному бесстрастию. Абсолютное одиночество не дает никаких гарантий; на него обращено осуждение Экклесиаста: «Горе одному (Эккл 4, 10), ибо если он *падет* в уныние, или сонливость, или в леность, или отчаяние, то нет человека, *который поднял бы его*»⁵⁴. И наоборот: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них», — сказал Господь (Мф 18, 20)⁵⁵.

Как правило, независимо от ценности каждого устройства, взятого абстрактно, для конкретного человеческого естества «царский путь» пролегает между абсолютным отшельничеством и многолюдным общежитием. Говоря в византийских терминах, Лествичник отдает предпочтение исихастской аскезе, потому что она соединяет в себе преимущества общежития с преимуществами отшельничества, и потому что в ней реально учитывается необходимость продвигаться постепенно. Почти бесконечные похвалы, расточаемые киновиству, не должны нас заставить забыть главу о священном безмолвии тела и души, как и забыть о том, что эта ступень непосредственно предшествует трем наивысшим ступеням: совершенной молитвы, ἀγάπης и любви.

Богословие монашества, всех форм монашеской жизни, как и всех форм жизни христианской, сливается с богословием любви. Все жизненные устройства оцениваются по их отношению к этой наивысшей и всеобщей цели.

Сам тот факт, что уже с Пролога Лествичник исключает из своего замысла «богословие мирян» и, начиная со Слова I, пишет о том, как миряне спрашивали его о возможности жить монашеской жизнью, свидетельствует не только о том, что в его глазах монашеское состояние было наилучшим, но и о том, что совершенство, по его убеждению, измеряется мерой чистоты нашей любви к Богу. Дела милосердия, свершаемые для ближних, стоят столько, сколько стоит вдохновившая их любовь к Богу: они оцениваются не по их числу и не по шуму, ими произведенному, а по их внутреннему качеству — по подобию Первой Любви. Вот почему определения христианина, монаха вообще и исихаста не полагаются рядом и тем более не противоплагаются друг другу, но как бы встраиваются одно в другое: более совершенное состояние обык-

⁵⁴ I, 26. — Прим. пер.

⁵⁵ Ibid. — Прим. пер.

новенно предполагает достигнутость состояния предшествующего. «Христианин есть тот, кто подражает Христу...». Монах, разумеется, тоже, и более того: «Монах есть тот, кто держится одних только Божиих словес и заповедей во всяком времени и месте, и деле. Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств. Монах есть тот, у кого тело очищенное, чистые уста и ум просвещенный. Монах есть тот, кто, скорбя и болезнующая душой, всегда помнит и размышляет о смерти, и во сне, и во бдении»⁵⁶.

Призвание христианина само собой, «в меру возможного», направляет на этот путь. Монашеское состояние умножает эти возможности или средства их осуществления: не только вообще, но и в отношении каждой конкретной добродетели — например, смирения (Ступень XXIII). Определения вновь говорят о том, что и здесь монашеская аскеза приводит к высшему совершенству.

Кто однажды встал на этот путь, не должен уступать никаким искушениям обратиться вспять: это решительно утверждает в Слове II. В миру творят больше дел милосердия? Если эта мысль побудит монаха возвратиться в мир, это будет всего лишь ложным смирением; если же, держа ее в уме, он останется в монашестве, то впадет в отчаяние. Разумеется, нельзя уничтожать мирян из высокомерия; но избегать отчаяния и держаться за надежду не значит ничего дурного по отношению к ним. Всем софизмам надлежит противопоставить слово Господа, обращенное к юноше, который обладал почти всеми добродетелями: «Еще одного не достает тебе» (Лк 18, 22). Не назвал ли Он мертвыми всех пребывающих в мире, сколь бы живыми они ни были? И не нужно говорить, что Господь посоветовал этому богатому юноше продать свое богатство ради крещения! Ибо креститься он мог и без того. «Этого свидетельства Христова да будет довольно для совершенного уверения нас в величайшей славе монашеского звания»⁵⁷.

Кроме того, обратимся к опыту. Множество людей в миру предаются посту, бдению, всевозможным трудам и «злостраданиям». Что это, чистота добродетели? Чтобы понять, как к этому следует относиться, посмотрим, как эти миряне ведут себя, когда вступают в монашество. Они расслабляются. Почему? Потому

⁵⁶ I, 4. — *Прим. пер.*

⁵⁷ Grad. II; Tr. 7 (p. 73) = 656 B (II, 5).

что их ложная и притворная аскеза уже не может питаться от подземного стока нечистот тщеславия.

Или, к примеру, некоторые в миру легче сохраняют целомудрие, ибо множество забот не оставляет им времени помышлять о теле. Не верьте им! Едва им выдастся минута праздности, как они тотчас падут⁵⁸.

Могут сказать: когда побеждают, не подвергаясь опасности, то и торжествуют без славы; вы уклоняетесь от того, с чем бы надо было бороться. Воздержание есть заслуга только там, где есть соблазн. «Но не должно им в этом покоряться, а делать противное их внушению»⁵⁹.

Даже после долгих лет аскезы не нужно поддаваться искушению апостольства, будь то всего лишь для назидания или — более веская причина — душепопечения. Все это — старые уловки беса тщеславия! Евагрий, Аммоний и другие уже предостерегали против этого, и византийская агиография изобилует примерами, подтверждающими их предостережения. «Если мы еще богаты даром слова и имеем сколько-нибудь духовного разума⁶⁰, тогда уже как спасителям душ и учителям (бесы) советуют нам возвратиться в мир...». Но следует подражать Лоту, а не жене его⁶¹. «Беги из Египта невозвратно!» Спасшись самим, спасать других? Даже Моисей, Боговидец (θεώλητης) и самим Богом посланный, претерпел многие беды и прошел через многие помрачения. Возвратиться в Египет, какой бы ни был к тому предлог, означает никогда не увидеть Иерусалима — земли бесстрастия⁶². Разве не сказал Господь: «Идите, идите, выходите оттуда; не касайтесь нечистого» века сего! (Ис 52, 11).

Наконец, в подтверждение своих слов Лествичник обращается к чудесам. Кто из мирян когда-либо творил чудеса? Кто из них воскрешал мертвых? Кто изгонял бесов? Никто. «Все это — победные почести иноков», мир на них не способен. А если бы это было не так, «то к чему было бы монашество и удаление из мира?»⁶³.

⁵⁸ Grad. II; Tr. 8 (p. 75) = 656 C–D (II, 7).

⁵⁹ Grad. III; Tr. 11 (p. 85) = 665 A–B (II, 10).

⁶⁰ *Ibid.*, следует читать ψιλῆς вместо φίλης.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, Tr. II (p. 87) = 665 B (III, 11).

⁶³ Grad. II; Tr. 9 (p. 77) = 657 B (II, 9).

Но еще выше общего монашеского состояния венчающее его безмолвие, исихия. Его «определения» начинаются так: «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома. Подвиг редкий и удивительный!⁶⁴... Безмолвник есть земной образ Ангела, который на хартии любви рукописанием тщания освободил молитву свою от лености и нерадения. Безмолвник тот, кто явственно вопиет: *Готово сердце мое, Боже..* (Пс 56, 8). Безмолвник тот, кто говорит: *Я сплю, а сердце мое бдит..* (Песн 5, 2). Затворяй дверь келлии для тела, дверь уст — для бесов, внутреннюю дверь души — для лукавых духов⁶⁵... Истинный безмолвник, не желая лишиться сладости Божией, так удаляется от всех людей, без ненависти к ним, как другие усердно с ними сближаются»⁶⁶. «Безмолвие погубляет неискующих, ибо они не вкушают сладости Божией»⁶⁷.

Итак, исихаст, безмолвник, — это христианин, который путем отречения и монашеского послушания пришел к тому, что в глубине души счастлив о Боге, творя Ему непрестанную молитву. «Падение послушнику — собственная воля, а безмолвнику — оставление молитвы»⁶⁸.

Такова тайна монашества, последний смысл того, что «по мере возможного»: земное предвосхищение вечности в непрестанной молитве, непрерывная служба Богу⁶⁹ в неуклонной вере. Исихаст — это христианин, ставший молитвой; это монах, сделавшийся любовью. Тот, в ком все тщания, вещания, помышления, хождения, движения совершаются в полноте разумения, ради Господа, в угодность Господу, пред лицом Господа⁷⁰. «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия»⁷¹. Это знаменитое изречение порой понимали наивно, что полностью выхолащивало его смысл. В русском пе-

⁶⁴ XXVII, 6. — *Прим. пер.*

⁶⁵ Grad. XXVII; Tr. 179 (p. 2350 = 1100 A [XXVII, 17]).

⁶⁶ *Ibid.*, Tr. 180 (p. 239) — 1100 D (XXVII, 27).

⁶⁷ *Ibid.*, Tr. 184 (p. 255) = 1112 A (XXVII, 55. В русск. пер.: «...ибо они, не вкусивши сладости Божией...». — *Прим. пер.*

⁶⁸ *Ibid.*, Tr. 185 (p. 257) = 1112 C (XXVII, 62).

⁶⁹ *Ibid.* (XXVII, 60).

⁷⁰ *Ibid.*; Tr. 185 (p. 259) = 1113 A (XXVII, 66).

⁷¹ XXVII, 61. — *Прим. пер.*

реводе⁷² дается примечание: «Это древнее отеческое выражение означает молитвенное призывание, а не простое воспоминание имени Иисусова». Фактически оно тождественно выражению: *mihī vivere Christus est*^{73b}. Подражание в делании приводит к живому подобию Христу. Здесь экзистенциальное богословие Иоанна Лествичника достигает своей вершины. Завершение этой главы исполнено дерзновения и глубины: «Как догмату веры о Святой и несозданной и поклоняемой Троице противоположно учение о воплощении Единого Той же всепетой Троицы, ибо что в Троице должно разуметь в числе множественном, то во Христе разумеется в числе единственном, а что в Той единственно, то в Сём разумеется множественно, — так и иные обучительные подвиги приличны безмолвию, а другие — общежительному послушанию. Божественный Апостол говорит: ...*Кто познал ум Господень* (Рим 11, 34)? Я же говорю: кто познал ум человека, безмолвствующего телом и духом? Могущество царя состоит в богатстве и во множестве подданных; могущество же безмолвника — в преизобилии молитвы»⁷⁴.

Если рискнуть истолковать эти загадочные слова, не означают ли они, что духовная жизнь достигает вершины в той тайне богатства и единства, каковой является причастность, через посредство трех богословских добродетелей, к единству и богатству самого Бога-Любви? И ведущий к этому путь есть путь послушания, живой причастности к Богу, ставшему человеком, дабы люди стали богами — и, может быть, испускителями.

III. — БОГОСЛОВИЕ МОНАШЕСТВА

Если исходить из этой перспективы, какое место отводится исихасту и киновиу в Церкви? На этот вопрос нужно, прежде всего, ответить двумя отрицаниями.

1) Лествичник никогда не говорит о Церкви. Само это слово начисто отсутствует в довольно-таки богатом словаре *Лествицы* и *Пастыря*. Равным образом, ничего не говорится о церковной иерархии на любой из ступеней лествицы. Дело выглядит так,

⁷² 6-е издание, Сергиева Лавра, 1901, с. 227 (с. 428).

^{73b} «Для меня жизнь — Христос». Фил 1, 21. — *Прим. пер.*

⁷⁴ Grad. XXVII, fin; Tr. 187 (p. 207) = 1118 B (XXVII, 85–86).

словно монах живет только для себя и должен заботиться, самое большее, лишь о собственной общине. И даже это он делает не для того, чтобы принести ей какое-нибудь благо, а лишь для того, чтобы мирно существовать в ней. Более того, он должен приложить все усилия к тому, чтобы как можно скорее выйти из общины, дабы, в качестве безмолвника, подвизаться в высшем. Было бы ошибочным толковать хвалы, расточаемые на Ступени XIV общежительному монашеству, как признание его внутреннего превосходства. Оно таково лишь в отдельных случаях — для тех, которые не способны подняться выше и рисковали бы потерять себя, занимаясь тем, что выше их возможностей.

2) Любое апостольство воспрещено монаху раз и навсегда, если только он не станет настоятелем; желать же последнего, равно как и священства, он, по-видимому, не вправе. О священниках Лествичник нашел сказать лишь одно: «Видал я престарелых священников, поруганных бесами...»⁷⁵. Они «юным, не находившимся под их руководством, благословением разрешали на вино и прочее на пиршествах. Если они имеют доброе о Господе свидетельство, то можем с их позволения немного разрешить; если же они нерадивы, то нам не должно в этом случае обращать внимание на их благословение; а особенно когда мы еще боремся с огнем плотской похоти»⁷⁶. Можно понять искреннее недоумение переводчика, которому мало привычна эта монашеская атмосфера: «Что нас поражает (и, без сомнения, немного болезненно), так это следующее: при перечислении важных вех — таких как вступление в монастырь, монашеский постриг и т.д., ни Лествичник, ни другие не упоминают о поставлении во священство, как если бы оно было... внутренним делом, не имеющим большого значения»⁷⁷. Здесь многоточие перед «внутренним делом» выдает смущение мысли, которая ищет себя, или ищет своего выражения... и не находит его. Как раз если бы священство было внутренним делом, оно не было бы неважным. Именно внутренним делом оно и не является — в том смысле, что священство не наделяет ни добродетелью, ни мудростью, как явствует из замечания са-

⁷⁵ Grad. XIV; Tr. 94 (p. 340) = 865 A (XIV, 11).

⁷⁶ *Ibid.* — *Прим. пер.*

⁷⁷ Trevisan, t. I, p. 24 note 1.

мого Лествичника. А между тем только они и важны, только их и должен искать монах. Все прочее, включая священство, чуждо его призванию.

Значит ли это, что нужно отказаться от мысли найти у древних аскетов что-либо, кроме узко сосредоточенного поиска личного спасения?

Поиск самый напряженный — это да; но узкий ли? Этот эпитет противоречит главному понятию, о котором тут речь: поиск личного спасения всегда означает для христианина открытость навстречу бесконечной любви.

Лествичником написан *Пастырь*. Настоятель — тоже монах, более того, образец для своих монахов, если он до конца выполняет свой долг. И «пастырское наставление» Лествичника есть не что иное, как небольшой трактат о деятельной любви и о забвении себя в служении ближнему. Вот только *quis est meus proximus?*⁷⁸ От монашеского затвора до кафоличности — огромное расстояние! Так что же, монашество уподобляется худшему: донатизму, который спутал границы Африки с границами любви, границ не имеющей? Советы Лествичника по спасению и усовершенствованию духовных чад заслуживают своей глубиной и пронизательностью всяческого внимания; но способствуют ли они утверждению христианского универсализма? Будет верным сказать, что провиденциальная роль монахов (во всяком случае, отцов-настоятелей) заключается в том, чтобы представлять Пастыря Доброго в мире и в Церкви не во всеобщности своей любви, но в абсолютности своей самоотверженности. Поразительное речение Лествичника могло бы стать императивом для всех пастырей в мире: «Истинного пастыря укажет любовь; ибо из любви предал Себя на распятие Великий Пастырь»⁷⁹. И еще: «Совершенное духовное отцовство»⁸⁰ (ἀναδοχή = *susceptio*, «принятие»: функция крестного отца при совершении крещения или принятие в монастырскую братию) есть предание души своей за душу ближнего во всем»⁸¹. Это идет очень

⁷⁸ «Кто мой ближний?» (лат). — *Прим. пер.*

⁷⁹ Св. Иоанн Лествичник. Liber ad Pastorem / Éd. Trevisan, coll. *Corona Patrum Salesiana*, series graeca, vol. IX, n. 208 = PG 88, 1177 В (*Слово о пастыре*, ук. изд., гл. 5, 5).

⁸⁰ В русск. пер.: «Совершенное восприятие» (имеется в виду «восприятие пастырского попечения о душах», гл. 12, 3). — *Прим. пер.*

⁸¹ *Ibid.*, Тг. 215 (р. 345) — 1189 В (гл. 12, 3).

далеко! Понятно, что некоторые стараются избежать ответственности или, по крайней мере, «неохотно подклоняются, чтобы нести тяготу для спасения братьев»⁸². Чтобы иметь возможность посвящать свободно слезы и труды своему делу очищения других, надо уж не иметь более нужды в слезах и трудах для себя самого⁸³.

При беглом чтении создается впечатление, что *Лествица* и даже *Пастырь* ничему другому и не учат. Один только Отец духовный, каковым служит игумен или настоятель, должен иметь попечение о других душах, помимо своей собственной. И это первое впечатление подкрепляется памятованием о том, что пишут другие учителя восточной монашеской духовности. Если будем считать, что избавить монашество от упрека в бесполезности или эгоизме можно, лишь привлекая идею о постоянном или хотя бы виртуальном присутствии [у монаха. — *Прим. ред.*] мысли о соучастии в деле всеобщего искупления, то у нас нет выбора между осуждением и аргументами, весьма близкими к софизмам.

Разумеется, нет недостатка в высказываниях, которые, будучи взяты вне контекста, напоминают максимум св. Ириней: «Когда кто может делать добро ближним и не делает, тот будет признан чуждым любви Христовой»⁸⁴. Сравним это с тем, что говорит Лествичник: «Если тот, кто может пользоваться других словом, но не преподает его изобильно, не избежит наказания, то какой беде подвергают себя, возлюбленный отче, те, которые трудами своими могут помочь злостраждущим, и не помогают? Избавляй братьев, о ты, избавленный Богом! Спасенный, спасай ведомых на смерть, и не будь скуп к искуплению душ, убиваемых бесами. Ибо в этом состоит величайшая почесть, данная от Бога разумному созданию, и она выше всякого делания и видения смертных и бессмертных. Тот, кто отирает скверну других чистотою, данную ему от Бога, и от нечистых приносит Богу чистые дары, показывает себя споспешником бесплотных и умных Сил. Ибо это составляет единственное и всегдашнее дело слуг Божиих, по слову Да-

⁸² *Ibid.*, Tr. 215 (p. 347) = 1189 C (гл. 12, 6).

⁸³ *Ibid.*, Tr. 217 (p. 351 s.) = 1193 C–D (гл. 13, 4).

⁸⁴ *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses / Éd. W. Wigan Harvey. 2 voll. Cambridge, 1857, vol. II, p. 477, греч. фрагмент IV. [Русск. пер.: Св. Ириней Лионский. Отрывки из утраченных сочинений на греческом языке. IV // Он же. Творения. СПб., 1900, с. 531. — Прим. ред.]*

вида: *Все, которые вокруг Него, да принесут дары* (Пс 75, 12); и сии дары суть души. Ни в чем столько не открывается человеколюбие и благость к нам Создателя нашего, как в том, что Он оставил девяносто девять овец, и взыскал одну заблудшую»⁸⁵.

Автор адресует эти прекрасные слова игумену Раифскому, словно не замечая, что они справедливы для всех, как и его тройной призыв в конце: всмотримся, вникнем и сотворим!⁸⁶ «Весь мир не стоит одной души», — скажет он чуть ниже⁸⁷; в связи с этим речением один монах-камальдул припомнит возглас св. Иоанна Боско: *Da mihi animas, caetera tolle!*⁸⁸ Было бы понятнее, если бы это замечание принадлежало салезианцу Тревизану: не забыли ли монах XX в., что для монаха VII в., которого он переводит, апостольство было не более чем искушением? В противном случае Иоанн Лествичник не преминул бы войти в рассуждения об обязанности споспешествовать спасению мира, одушевляя монашескую аскезу апостольскими устремлениями. Но если некоторые настоятели — как, например, св. Феодор Студит, — порой и говорили о том своим «отцам и братьям», большинство в этом вопросе хранило молчание; а те, которые говорили, делали это не слишком часто и не слишком настойчиво.

Тем не менее, у них было свое «богословие монашества». Рассмотрев его цель и различные средства ее достижения с точки зрения их относительной действенности, мы можем резюмировать самое существенное в следующих тезисах.

Монахи должны соработничать в спасении мира не своими поступками или намерениями, но своим совершенством. Не деятельно и не интенционально, а экзистенциально.

Это можно выразить в терминах исцеления или искупления.

В основе института монашества лежит явная или подспудная убежденность в том, что каждый способствует врачеванию мира (которое и означает спасение) в той мере, в какой самим своим существованием, своим присутствием в мире выступает провод-

⁸⁵ *Ad Pastorem*; Tr. 217 (pp. 351–353) = 1193 C–D (гл. 13, 8–10).

⁸⁶ *Ibid.*, 11 — Прим. пер.

⁸⁷ *Ibid.*, 18 — Прим. пер.

⁸⁸ «Дай мне души, остальное забирай!» (*лат.*). — *San Giovanni Climaco. La scala del Paradiso* / Пер. о. Ignesti, Camald. OSB. 2 voll. Sienna, Cantagalli, 1955, vol. II, p. 157.

ником оздоровления, ибо сам пребывает в состоянии спасенности. Когда монахи, и Иоанн Лествичник более кого бы то ни было, столь пространно рассуждают об уврачевании пороков и стяжании добродетелей, что, кажется, не ведают ничего иного и ни за чем больше не признают прав гражданства во граде монашеском, это происходит потому, что они обращают все помыслы ума и все усилия воли на собственное совершенство, тем самым не только не уклоняясь от требовательной заповеди любви, но и сознавая свой долг исполненным до конца.

Я сказал: своим существованием и своим присутствием. Первое более важно. Под присутствием я понимаю существование как познанное другим. В этом смысле присутствие играет свою роль прежде всего на уровне естества, поскольку средства его воздействия принадлежат к феноменальному плану. А вот простое существование монахов, если отвлечься от зрелища, какое они являют, на исцеление или на соблазн остальным, — имеет ли оно какое-нибудь влияние? Этого не должны были бы отрицать те, кто учит, что в мире не происходит ничего, что не отзывалось бы во всех частях его. Не будем настаивать: Лествичник никогда не вставал на чисто человеческую точку зрения. Что касается присутствия, вот его прямо выраженная мысль: «Свет монахов суть Ангелы, а свет для всех человеков — монашеское житие; и потому да подвизаются иноки быть благим примером во всем; и никому ни в чем не полагают преткновения (ср. 2 Кор 6, 3). Если же свет сей бывает тьма, то она тьма, то есть сущие в мире, насколько более помрачатся?»⁸⁹.

Было бы ошибкой видеть в этих строках призыв к тому, чтобы «проповедовать» примером, в духе св. Франциска Ассизского, когда тот говорил брату Льву: «Пойдем проповедовать». Разве нам не было сказано выше, что это соблазн тщеславия?⁹⁰

Монаху, как частному лицу, достаточно заботиться о том, чтобы не вводить других в искушение. Положительный пример отрешенности от мира и от себя, приверженности Богу и спасению в Боге дает сам институт монашества (в приведенном выше тексте Лествичник называет его *μοναδική πολιτεία*, монашеским

⁸⁹ Grad. XXVI; Tr. 152 (p. 142) = 1020 D — 1021 A (XXVI, 31).

⁹⁰ Grad. III; Tr. 11 (p. 142) = 665 A — B (III, 11).

сообществом). Глашатаи византийского монашества обладают ясным и ревностным сознанием духовного единства своего призвания. Отсюда они заключают, что высший долг монаха — не дать соли сделаться пресной, то есть хранить верность принесенным обетам⁹¹. Но выставлять свои добродетели напоказ, под каким бы то ни было предлогом, означает истреблять их плоды⁹². Не случайно две последние главы, повествующие о грехах, посвящены тщеславию и гордости. Это самые страшные враги, побеждаемые простотой, смирением и различием, кои, в свою очередь, вводят в исихию, чистую молитву и совершенную любовь. Ибо, как сказано в заключительном речении Ступени XXII, «Кого не уловило тщеславие, тот не впадет в безумную гордость, враждующую на Бога»⁹³. Всякое сообщение с мирянами грозит вызвать зуд тщеславия. «Тщеславие побуждает легкомысленных монахов предупреждать пришествие мирских людей и выходить из обители на встречу идущих; научает припадать к ногам их и, будучи исполнено гордости, облекается в смирение; в поступках и голосе показывает благоговение... называет их владыками и покровителями...»⁹⁴. Тщеславие производит внезапные преобразования: только что монах яростно гневался на брата своего, и вот, при виде мирских людей, тотчас делается сама кротость: «И вдруг окаянный сей, оставив гнев, перепродал себя тщеславию, ибо не мог в одно время служить обоим бесам»⁹⁵. Почему же он предпочел тщеславие? Потому что «извлекает двойную выгоду»⁹⁶, по наружности пребывая в монастыре, а умом и помышлениями в мире»⁹⁷. Иоанн Лествичник владеет иронией в совершенстве.

В действительности тщеславие губит всё. Оно примешивается ко всему, питается всем. У него долгая жизнь, и умирает оно только от медленного истощения, то есть от молчания и полной отрешенности, — другими словами, от полной искренности в желании быть ведомым одному лишь Богу. Тщеславие пытается

⁹¹ *Ibid.*, Тр. 11 (р. 87) = 665 В (III, 23).

⁹² Grad. XXII; Тр. 123 (pp. 45 s.) = 952 А — В (XXII, 7).

⁹³ XXII, 46. — *Прим. пер.*

⁹⁴ *Ibid.*, Тр. 124 (pp. 47 s.) = 952 С (XXII, 22).

⁹⁵ XXII, 27. В русск. пер.: «...служить обеим страстям». — *Прим. пер.*

⁹⁶ В русском переводе: «ведет двойственную жизнь». — *Прим. пер.*

⁹⁷ XXII, 28. — *Прим. пер.*

убедить нас словами Священного Писания: «Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела» (Мф 5, 16). Но Лествичник получил наставление от некоего прозорливца: «Похвалы возвышают и надмевают душу; когда же душа вознесется, тогда объемяет ее гордость, которая возводит до небес и низводит до бездн. Есть слава от Господа, ибо сказано в Писании: *Прослаблю прославляющих Меня* (1 Цар 2, 30); и есть слава, происходящая от дьявольского коварства, ибо сказано: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо* (Лк 6, 26). Явно познаешь первую, когда будешь взирать на славу как на вредное для тебя, когда всячески будешь от нее отвращаться, и куда бы ни пошел, везде будешь скрывать свое жительство. Вторую же сможешь узнать тогда, когда и малое что-либо делаешь для того, чтобы видели тебя люди. Скверное тщеславие научает нас принимать образ добродетели, которой нет в нас»⁹⁸.

Может быть, мы позабыли о «богословии монашества»? Напротив, именно сейчас мы полностью погружены в него — в такое, каким его мыслит Иоанн Лествичник, хоть он и не выражает его в абстрактных терминах и систематически. На уровне простого бытия, самим своим присутствием, своим существованием, зримым для христианского мира и за его пределами, монашеский народ как целое являет собой зрелище абсолютной серьезности в поисках спасения и вечной славы, в презрении ко всякой земной славе⁹⁹. Христианин есть подражатель Христа в меру возможного — в словах, делах и помышлениях. Благодаря самой своей внутренней структуре и оборонительным средствам против мирских наваждений монашество обладает большими возможностями подобия Христу, нежели обычные верующие. Именно зрелищем отречения от мира, и, в частности, зрелищем своей победы над самым неукротимым из духов века сего — идолопоклонством ничтожной мирской славе¹⁰⁰, этой матери безбожной гордыни, монашество могущественно содействует довершению дела Христа и Церкви Христовой: искуплению мира.

Но и это не главное, ибо это все еще человеческий уровень — уровень примера и подражания. По ту сторону этой игры более

⁹⁸ *Ibid.*, Tr. 125 (pp. 53 s.) = 956 A (XXII, 35–37).

⁹⁹ См. *ibid.*; Tr. 124 (pp. 47 s.) = 952 C — 953 B (XXII, 29).

¹⁰⁰ *Ibid.*: Tr. 123 (pp. 43 s.) = 949 C — 952 B (XXII, 6).

или менее зримых влияний дух Христов совершает Свою незримую работу в единстве Своего мистического Тела. Тот факт, что монахи не говорили об этом на каждом шагу, вовсе не означает, что они об этом не думали. Как не означает, что они не думали о Троице, хотя и отказывались заниматься богословием. Напротив, их сдержанность в этом вопросе есть доказательство глубины их веры. Троица присутствует в помышлениях Лествичника на протяжении всего его труда, будучи названа по имени в первой и последней главах. Христос присутствует повсюду, потому что именно Ему надлежит подражать и уподобляться на всех ступенях Лествицы. Монахи настолько доверяли Евангелию и Церкви, что посвящали всю свою земную жизнь делу спасения, плодотворность коего была обеспечена лишь их верой. Что же касается ее искупающей или содействующей искуплению пользы, им не было нужды ее признавать, как избранным не будет нужды узнавать Христа в малейшем из малых сих, кого они накормили, одели и утешили; и, тем не менее, это был Он. Конечно, истинный последователь Христа узнается по братской любви; но ему достаточно просто ее иметь, как иметь любовь к Богу, а не предаваться изощренным и подчас обманчивым умозрениям о любви. Когда же он узнает, что обладает совершенством любви? «Когда увидит, что плачет о согрешениях брата и радуется о его преуспевании и дарованиях»¹⁰¹. Еще меньше нужды в том, чтобы все люди знали о нашей к ним любви: «Лучше проси Бога, чтобы Он открыл им любовь твою» без слов¹⁰². Когда люди поймут, насколько полезно для них вести жизнь, всецело устремленную к Богу, они сами встанут на путь спасения. Даже если они ничего не знают о монашестве, само присутствие на земле оазиса святости донесет до них глоток чистого воздуха и, почувствовав его вкус, они возжелают исцеления. Не монахи должны возвещать о себе в «проповеди примером»; но мирянам надлежит не закрывать глаза на этот град, утвержденный на высотах веры, надежды и любви. Увидеть его нетрудно, так что рано или поздно даже самые предубежденные против монашеского образа жизни смогут воспринять «монашескую весть», а она приведет их, через триаду добродетелей, к Пресвятой Троице-Любви.

¹⁰¹ Grad. IV; Tr. 31 (p. 154) = 705 A (XXII, 47).

¹⁰² Grad. VI; Tr. 61 (p. 250) = 797 C (VI, 22).

Бог *есть* Любовь. Слово, ставшее плотью, *есть* явление доброты и человеколюбия Бога, Господа нашего. Сделавшись в крещении сыном Божиим и членом тела Христова, христианин должен *стать* любовью, по примеру Христа и в подобие Богу, насколько это возможно смертным¹⁰³. Именно глубокое осознание этого долга и стремление наиболее совершенным образом ему соответствовать породили христианских монахов в этом мире. Не отвращение к делам апостольства и милосердия удалило их от их приходо- и епархиальных дел, но желание ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ («созидания... в любви», Эф 4, 16), желание иметь любовь без какой-либо примеси эгоцентрической страсти: поистине сверхчеловеческое задание. Именно так монахи надеялись всего истинней послужить Богу и чадам Божиим.

Мы вправе задаться вопросом: быть может, у Иоанна Лествичника с его отцами имелась фобия богословия как «пустого знания»? Быть может, было бы лучше, если бы они *немного* яснее высказались о «богословии монашества»? Быть может, им — великим психологам — немного недоставало психологии, когда им слишком уж всюду виделась опасность воспламенения и разжигания страстей? Вот вечно актуальная проблема: действительно ли теоретические исследования препятствуют монашескому сокрушению, действительно ли школьное богословие скорее мешает, нежели способствует богословию мистическому, отождествляемому с совершенной чистотой, чистой молитвой и духовным трезвением?¹⁰⁴

«Возвести нам, о ты, прекраснейшая из добродетелей, *где Ты пасешь овец твоих? Где почиваешь в полдень* (ср. Песн 1, 6)? Прозвони нас, напои нас, наставь нас, руководи нас, ибо мы жаждем прийти к Тебе. Ты владычествуешь над всеми. Ты уязвила душу мою, и не может стерпеть сердце мое пламени Твоего. Итак, воспевай Тебя, иду. *Ты владычествуешь над яростию моря; когда вздымаются волны его, Ты укрощаешь* и умерщвляешь их. *Ты низложил, как пораженного, гордый помысл; и крепкою мышцею Твоею рассеял врагов Твоих* (ср. Пс 88, 10–11), делаешь любителей Твоих непобедимыми от всякой брани. Но желаю я узнать, как видел

¹⁰³ Grad. XXX; Tr. 198 = 1156 — 1157 A (XXX, 7).

¹⁰⁴ Диадок, с. 89; *loc. cit.*, прим. 23.

Тебя Иаков утвержденною на верху лествицы? Скажи мне, какой был вид оного восхождения? Что означает самый образ лествицы, и расположение ступеней ее, тех *восхождений*, которые *полагал в сердце своем* (ср. 83, 6) некий любитель красоты Твоей? И сколько их числом, жажду узнать? И сколько времени требуется на восхождение оной? Тот, который Тебя видел и боролся с Тобою (Быт 28, 12–15), возвестил нам об одних только по оной лестнице руководителей (Ангелах); но ничего более не восхотел, или, лучше сказать, не возмог открыть»¹⁰⁵.

«Тогда Она, сия царица, как бы с неба явившись мне и как бы на ухо души моей беседуя, говорила: доколе ты, любитель Мой, не разрешишься от сей дебелий плоти, не можешь познать красоты Моей, какова она. Лествица же, виденная Иаковом, пусть научит тебя составлять духовную лествицу добродетелей, на верху которой Я утверждаюсь, как и великий таинник мой говорит: *А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше* (1 Кор 13, 13)»¹⁰⁶.

Таково последнее слово Иоанна Схоласта, прозванного Лествичником. Продолжение текста добавлено неким читателем и не имеет значения.

Разве же прочитавшему весь труд эти последние строки не говорят вполне ясно, что лишь те имеют понятие о любви, которые обладают ею в совершенстве, истинно и действенно? Что подлинные богословы — те, кто чрез обладание любовью созерцают Бога-Любовь? Что лишь на этих высотах становится возможным оценить в полную меру богословие живого христианства, богословие монашества, богословие исихазма? Только теперь возможно осознать, что, может быть, со своей точки зрения — точки зрения скорее любящего, чем знающего, — Лествичник прав был, когда не стал тратить времени на абстрактные умозрения¹⁰⁷, но вступил на путь, ведущий к единственному истинному созерцанию через соприродность и причастность самой Божественной жизни: путь Любви.

¹⁰⁵ XXX, 36–37. — *Прим. пер.*

¹⁰⁶ Grad. XXX, fin; Tr. 201–202 = 1159 B – D (XXX, 37).

¹⁰⁷ Grad. XXVI; Tr. 153=1021. Речь идет об ἐλαϊνῆτι ἄγνοια — достохвальном незнании. Ср. 1021 С.

О ДУХОВНОСТИ ИСИХАЗМА: СПОР БЕЗ ПРОТИВНИКА*

Русский монастырь св. Пантелеймона с достоинством переносит свою бедность, в которую его ввергла большевистская революция. Из его насельников посетители никогда не забудут молодого монаха, полиглота, любезного и серьезного, сохранившего военную выправку со времен своего героического прошлого. С той же страстью, с какой он некогда служил родине, о. Василий ныне предается религиозной жизни. Но кто бы поверил, что в своем нищем затворничестве он найдет необходимые книги и напишет исследование, достойное появиться в таком научном издании, как «*Seminarium Kondakovianum*»?¹ Вот пример, которому стоило бы подражать другим, более обеспеченным афонским монахам!

Излагать и отстаивать паламитское учение: можно понять, что эта идея не оставляет ум, который проникнут этим учением, — или, лучше сказать, душу, которая им живет. Следует ожидать, что это неизбежно повлечет за собой полемику с теми, кто ему противостоит (а в их числе отнюдь не одни латиняне!). Хотелось бы только, чтобы все это совершалось в духе ἀλλάθεια, бесстрастия, свойственного восточным аскетам. Радостно отметить, что о. Василий никогда от него не отступает. Может быть, он просто немного спешит, когда, подобно некоторым схоластам, находит противников в тех людях, с которыми, по сути дела, пребывает в совершенном согласии.

Избранный им метод вполне солиден: в первой части работы рассматриваются «аскетические и гносеологические основания

* *Irenée Hausherr*, SJ. A propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur // *Orientalia Christiana Periodica*, 3 (1937), pp. 260–272. Пер. с фр. Галины Вдовиной.

¹ *Seminarium Kondakovianum*. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Etudes byzantines. VIII. Praha, 1936, pp. 99–154: Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы.

богословия св. Григория Паламы»; затем автор обращается собственно к богословию, составляющему предмет двух следующих глав: II. «Сущность» и «Энергии»; III. «Нетварный божественный свет». Излагая, таким образом, аскетические и мистические («гносеологические», как здесь сказано) основоположения, о. Василий прав даже более, чем думает сам: в то время как другие мистические богословы, заботясь об ортодоксии, начинают с установления или напоминания тех пунктов веры, коим мистик ни в коем случае не вправе противоречить, Палама выбирает в качестве отправного пункта своей системы опыт созерцателей-исихастов, который принимается им как проверенный и несомненный в своей религиозной ценности факт. Паламитского богословия не было бы, не будь этой необходимости оправдать практику исихастов. Паламизм — это исихастский мистицизм, который, будучи глубоко убежден в своей ценности, отыскивает в традиции богословские основания и предпосылки, способные подтвердить его выводы. Исторический метод о. Василия хорош; но можно ли сказать то же самое о богословском методе его героя? Несомненно, никакая теория не превалирует над фактом, — однако при условии, что этот факт надлежащим образом установлен и научно определен, то есть отграничен от начатков истолкования и от ценностных суждений, которые слишком часто его затемняют, особенно когда дело идет о психологии. Именно смешением факта и толкования объясняется упрямство всех, кто становится жертвой иллюзии в духовной жизни. Мы вправе задать вопрос, был ли Палама достаточно критичен к рассказам своих друзей-исихастов и к своему собственному опыту. — При всем том, мы вполне согласны с о. Василием: изучение паламизма должно начинаться со скрупулезного исследования аскетических и мистико-практических учений исихазма.

Что такое исихазм? Мы узнаем об этом из пространного примечания на с. 100 (прим. 2): «Под именем исихазма или безмолвничества обыкновенно обозначается духовное направление восточного православного монашества, всецело посвятившего себя делу чистого созерцания и молитвенного единения с Богом. Направление это, достигшее ко времени жизни св. Гр. Паламы одного из высших моментов своего развития, имело тогда главным центром своего проявления Афонскую гору и ее монашест-

во. Однако не следует думать, будто бы афонский исихазм XIV в. был каким-то совершенно новым явлением в истории восточного монашества, ибо наряду с монашеством общежительным, деятельным по преимуществу (идеалы его наиболее ярко выражены в Монашеских Уставах св. Василия Великого и в творениях пр. Феодора Студита), в Православной Церкви издревле существовало (с самого момента зарождения монашеской жизни в Египте в III–IV вв.) и никогда не прерывалось иное, более созерцательное, чисто-молитвенное, безмолвническое направление. Об этом свидетельствуют не только многочисленные жития святых всех эпох церковной истории и рассказы древних патериков, но и дошедшие до нас аскетические творения «безмолвнического» духа таких лиц, как пр. Антоний Великий, Евагрий Понтийский, пр. Макарий Египетский (IV в.), Нил Синайский, Марк Подвижник и бл. Диадок (V в.), Исаак Сирий (VI в.), Исихий и Филофей Синайские (VII–IX вв.). Далее, через св. Симеона Нового Богослова и Никиту Стифата (XI в.) и Никифора Монашествующего (XIII в.), эта духовная линия приводит к Афонским исихастам (XIV в.) — преп. Григорию Синаиту († 1346) и св. Григорию Паламе. Было бы, однако, неправильно думать, что общежительное и отшельническое монашество резко противопоставляли себя друг другу, и вообще представляли собою совершенно разные духовные пути. (Такой взгляд можно встретить в недавно вышедших книгах о *Irénée Hausherr SJ. La Méthode de l'oraison hésychaste // Orientalia Christiana, 9/2 [1927]*, и: *Un grand mystique Byzantin: Vie de Siméon le Nouveau Théologien // ОС, 12 [1928]*).

Первая из этих книг насчитывает 114 страниц, вторая — 350. Было бы желательно знать точно, где именно высказаны эти ошибочные мнения. Ибо они, без всякого сомнения, ошибочны, как ошибочно стремление устанавливать непреодолимую противоположность, абсолютное различие между бенедиктинской и доминиканской школами.

«Отчетливое различие в характеристиках» (таково употребленное мною слово) вовсе не означает ни абсолютного, ни даже непременно глубокого различия. Когда я перечитываю страницу 199 [23] моей работы «Оraison Hésychaste», у меня создается впечатление, что в приведенных выше строках о. Василий сильнее, чем это делал я десять лет назад, акцентирует различие между

студитами и василианами с одной стороны, и исихастами, с другой. Напомню, что св. Василий — это *не* св. Григорий Нисский, а его брат; и что св. Феодор Студит — это *не* св. Платон, а его племянник и духовный сын. Попытаться измерить расстояние, разделяющее тех и других, если только это возможно, — вот задача, которая стоит перед историками духовности и требует от них немалого терпения.

Быть может, западные христиане, особенно современные, делают слишком сильный упор на различии школ. Но в стремлении избежать этого преувеличения, наносящего ущерб необходимому вероучительному единству, не следует впадать в противоположную крайность и противоречить истории. Вот к какому выводу приходит русский автор Сергей Зарин в конце своего обширного труда «Аскетизм» (СПб., 1907, с. 682): «Итак, основным, общим и наиболее характерным принципом православной аскетики является ὑπόσις...», то есть стремление к созерцанию, к мистике. Напротив, Г.П. Федотов в книге «Святые Древней Руси», Париж 1931, с. 249, пишет: «Мистика, как в смысле созерцательности, так и особых методов «умной молитвы», не является характерной для русской святости. Быть может, она менее свойственна ей, чем святости греческой или католической. Но нельзя забывать, что величайшее столетие русской святости (XV) проходит под знаком мистической жизни, и что у истоков её стоит не кто другой, как преподобный Сергий. ... Однако, это мистическое направление сказалось у нас весьма прикровенно — настолько, что, если бы нашелся критик, пожелавший начисто отрицать существование русской мистической школы, его трудно было бы опровергнуть: настолько тонки, почти неуловимы следы её». Итак, на Востоке существовали разные духовные школы. Древние русские святые были близки по духу к василианам и студитам; Зарин был не прав, когда рассматривал все русское православие в перспективе «отцов трезвения»².

Если уж о. Василий желает найти кого-нибудь, кто действительно преувеличивает этот контраст, вплоть до очернения кино-

² В оригинале les Pères Neptiques, где прилагательное — неологизм от греч. *nepsis*, трезвение. Данный термин закрепился во франкоязычной литературе за представителями исихастской традиции, начиная от ее истоков в раннем пустынножительстве. — *Прим. ред.*

витства в пользу отшельничества, пусть прочитает, например, в сербском журнале «Духовна Стража» (8/4, сс. 203–206), вообще-то весьма интересном, небольшую статью Инока Феофана. После общих (было бы точнее сказать, рудиментарных, или элементарных) исторических рассуждений об Антонии Великом и Павле Фиванском (на этих страницах никто не носит звания святого, за исключением св. Саввы — быть может, потому, что журнал издается в Сербии?) следуют пассажи в адрес киновитства. Вот один из образчиков стиля: «Что могло побудить Пахомия к подобной реформе монашеской жизни? Может быть, нехватка помещений для столь большого числа монахов, так как монашество распространялось очень быстро. Может быть, Пахомий посчитал, что дурные монахи через общение с хорошими исправятся. А может быть, он просто хотел облегчить монахам жизнь, предоставив им возможность общения и развлечения. Но тем самым он подрубил самые корни монашества, и т.д...». А Василий Великий? «Василий Великий говорит, чтобы монах спасал свою душу, и в то же время — чтобы он был полезен другим. Но трудно достигнуть этих двух целей одновременно. Может случиться так, что не удастся достичь ни той, ни другой. Василий Великий, должно быть, смотрел на дело оптимистично... Но после окончания Средних веков, в Новое и новейшее время, становится все яснее, что в условиях совместной жизни легче дурным монахам испортить хороших, чем хорошим исправить дурных. Так обстоит дело в казармах, интернатах и везде, где люди вынуждены жить сообща...». Но если этого и не происходит, все равно киновитство означает нивелировку. «Личности замечательные при этом не имеют возможности развиваться. В общежительных монастырях никогда не будет ни чудотворцев, ни «собеседников Ангелам»³, каковых почитаемы в Церкви. Их нужно искать среди отшельников...». На Афоне тоже вначале жили одни отшельники. Киновиты здесь поселились только с разрешения Василия Македонянина, и это вызвало споры. «Отшельники предавались созерцанию и молитве, кинобиты занимались торговлей, сельским хозяйством и ремеслами». Одним словом, только отшельники и являются монахами, как подсказывает и само это слово. В отсутствии полного отшельни-

³ «Собеседники ангелам» = συνόμιλοι ἀγγέλων.

чества возможен «компромисс между отшельничеством и кино-витством», который называется идиоритмией... Видимо, именно к нему и ведет автор. Итак, «идиоритмический исихазм»? Киновит Феодор Студит и безмолвник Варсануфий согласились бы в том, что эти два слова вопиют, будучи поставлены рядом. — Инок Феофан заключает философски: «В мои намерения в этой статье [объемом в три страницы!] не входит ни осуществлять исчерпывающий критический анализ, ни давать советы, которых у меня не просят; я только хотел осветить вопрос как с исторической, так и с морально-рациональной точки зрения...».

О. Василий, далее, пишет (с. 107): «Отсюда мы видим, как неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов доброделания и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма»» (кавычки стоят в русском тексте). Слова «дешево» и «механически» взяты, как сообщает примечание 41, у преп. о. Жюжи; но сходное мнение, говорят нам, обнаруживается и у о. Осэрра, в «Метод есихастской молитвы»: *La méthode d'oraison hésychaste // Orientalia Christiana, 9/2 (1927)*. Опять-таки в этой ссылке не указана страница. Должно быть, речь идет о с. 127 [31], где стоит следующая фраза: «Нетрудно проследить этапы эволюции: мистика необходима, утверждал Симеон; средство ее достижения — нравственное совершенство; опыт свидетельствует, что это средство действует медленно и редко приводит к успеху; начинаются поиски более удобного и короткого пути, и находится “ускоренное средство”». Отсюда явствует, прежде всего, что я не распространяю сказанное на Симеона Нового Богослова, хотя у него и встречаются такие наречия, как ἀναπαύσις καὶ δωρεάν [без утомления и даром] (см. Житие Симеона Нового Богослова. Введение, с. XLIII). Не относится это и к автору Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς [«Метода священной молитвы и внимания»] (которого я продолжаю считать отличным от Симеона). Далее, не относится сказанное и к монаху Никифору, автору Περί φυλακῆς καρδίας [«О сердечной страже»], ибо нет никаких причин к нему это отнести. С мыслью именно об этих монахах, принадлежащих эпохе до четырнадцатого столетия, я решился написать (и, признаюсь, не без колебаний): «Зачинатели исихастского движения были слишком укре-

нены в традиции, чтобы впасть в подобное заблуждение» (*Orientalia Christiana Periodica* I, 1935, p. 133) — выдать метод за суррогат аскезы. Здесь явно требовалась толика доброй воли — другие выказали бы, несомненно, больше суровости, столкнувшись с фразами, подобными следующей (у Никифора, в Прологе): «Вы, которые... хотите сознательно и опытно царствие небесное сущим внутри вас познать и приять, — приидите, и я повем вам науку вечного небесного жития, или лучше метод, без труда и пота (ἀκόλως καὶ ἀνιδρωτί) вводящий действующего по нему в пристань бесстрастия...»⁴. Однако в конечном итоге, у Никифора нет прямого отказа от «пути заповедей». К чему же тогда этот ученый метод (о. Василий предпочитает переводить ἐπιστημονική как «художественный»), если он просто добавляет к деланию — единственному методу, известному древним⁵, — нечто, требующее еще больших трудов? Существовал сильный соблазн противопоставить старый метод новому и посчитать новый действенным и без старого. Один из самых крупнейших среди ревностных исихастов XIV в., учитель самого Паламы, бесспорно, уступил этому соблазну. Я вкратце уже приводил его высказывания, на той же странице, где речь шла об «ускоренном средстве». Приведем этот текст дословно: «Κατὰ δύο τρόπους εὐρίσκεται ἡ ἐνέργεια τοῦ πνεύματος. ἢν τῷ βαλτίσματι μυστικῶς προειλήφαμεν καὶ χρόνου ἢ δωρεὰ ἀποκαλύπτεται, καθὰ φησὶν ὁ Ἅγιος Μάρκος» (Отшельник, *PG* 65, 937 D). «Καὶ καθόσον τὰς ἐντολάς ἐνεργοῦμεν, κατὰ τοσοῦτον ἐμφανέστερον ἐκλάμπει ἡμῖν τὰς οἰκείας μαρμαρυγὰς. Δεύτερον δέ, διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς (μεθόδου) καὶ ἐπικλήσεως συνεχοῦς τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, τούτέστι τῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης φανεροῦται ἐν ὑλοταγῇ. Καὶ ἐκ μὲν τῆς πρώτης πολιτείας, βραδύτερον, ἐκ δὲ τῆς δευτέρας, συντομώτερον, ἐὰν καὶ μαθεῖν εὖρη ἐμπόνως καὶ καρτερικῶς ὀρύσσειν τὴν γῆν, καὶ τὸν χρυσὸν ἐκζητεῖν»⁶ (*PG* 150, 1308 AB).

⁴ Никифор Уединенник. Слово о трезвении и хранении сердца // Добротолюбие. Т. 5, изд. 2. М., 1990, с. 239. — *Прим. ред.*

⁵ Ср. *Евагрий*. *Practicos* I, 50 / *Cotelier*. *Eccl. Gr. Monum.* III, p. 82: πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα. [«Делание есть духовный путь, очищающий страстную часть души». *Ава Евагрий*. Слово о духовном делании, или Монах, 78 // Творения аввы Евагрия / Пер. А.И. Сидорова. М., 1994, с. 108. — *Прим. ред.*]

⁶ «Действие Духа, которого мы тайнословно получили в крещении, приобретает двумя способами. Прежде всего следует вообще сказать, что дар

Итак, есть *два* пути, ведущих к цели: один — более медленный, требующий утомительного труда и времени, другой — более «краткий». Долгий путь есть путь заповедей, краткий путь есть путь исихастской молитвы. Именно Григорий Синаит несет ответственность за их противопоставление друг другу. Стало быть, нужно либо обвинить этого апостола исихастского движения, либо простить тех, кто повторял его слова. Не столь важно, будет ли краткий путь тягостным или нет. Ясно одно: это не путь заповедей, и этот путь более краток, чем первый. Как ни читай текст Синаита, этот пункт не вызывает сомнений. Так что к нему не относится утверждение о. Василия на с. 110, строки 5 сл.: «Во всяком случае, было бы ошибочно предполагать, что указываемые нами частные правила (например, художественная молитва) заменяли собой в их [исихастов] глазах все остальное аскетическое учение церкви; в действительности это учение, представляющее собою единое гармоническое целое, предполагалось ими настолько общеизвестным, что они не считали нужным постоянно о нем упоминать при изложении интересующих их частных вопросов». Григорий Синаит, однако, это учение упоминает и отличает.

И в примечании 53: «В неумении мыслить художественную молитву как органическую часть общего аскетического учения Церкви заключается, как мы думаем, причина, почему Жюжи, Хаусхерр и др. приходят к выводу, будто бы исихасты хотели заменить трудный путь делания заповедей “легким” и “механическим” совершением молитвы. В действительности, однако, молитва всегда мыслилась в соединении с заповедями (даже когда их формально противопоставляют друг другу в качестве *двух*

[Святого Духа] открывается исполнением заповедей с помощью великого и долговременного труда, как сказал подвижник Марк. И поскольку мы совершаем заповеди, постольку явно озаряет нас [Дух] свойственными ему блистаниями. Во-вторых, Дух Святой является в послушании чрез познание и непрерывное призывание Господа Иисуса, то есть чрез память о Боге. Навыком к первому образу жизни [дар благодати] находится медленнее, навыком же ко второму — ускореннее, если [только] напряженно и терпеливо копать землю в поисках золота [благодати]». *Преп. Григорий Синаит*. обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве // *Он же*. Творения / Перевод, примечания и послесловие еп. Вениамина (Милова). М., 1999, сс. 87–88. (Данное сочинение преп. Григория Синаита не было включено преп. Феофаном Затворником в русск. Добротолюбие, хотя и включалось преп. Паисием Величковским в Добротолюбие славянское). — *Прим. ред.*

путей⁷), да и самое противопоставление ее заповедям представляется неправильным, поскольку она есть не что иное, как исполнение основных заповедей о любви к Богу и Ближнему». Эти строки показывают, насколько далек о. Василий от тех заблуждений, от которых он стремится разом очистить предтеч, апостолов, сторонников и эпигонов паламизма. Он, несомненно, согласится с тем, что в отношении любого из таких персонажей требуется индивидуальное исследование. При такой оговорке мы и здесь полностью согласны с ним: здравая и ортодоксальная духовность должна рассматривать любые пути, каковы бы они ни были, не как способ уклонения от аскезы, но как вспомогательное средство ее наилучшего осуществления.

Обратимся к самому методу. Известны суровые суждения, вынесенные на его счет Варлаамом и его сторонниками, а позднее — Аляцием, Комбефисом и другими. О. Василий приводит цитаты из русских авторов гораздо более позднего времени, которые в суровости нисколько не уступают высказываниям латинян XVII в. Это незаслуженное осуждение главным образом вызвано следующим: «Принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством». И выше, в примечании 52: «Эту ошибку делает Хаусхерр. В “*La méthode d’oraison hésychaste*” он много раз отождествляет сущность умного делания с его вспомогательными приемами. Он пишет об умной молитве: “В итоге метод состоит из двух упражнений: поисков ‘места сердца’ (которые доставили исихастам прозвище ‘омфалопсихов’⁸), и непрерывного повторения ‘Иисусовой молитвы’. Посредством них достигали узрения ‘прежде неведомого’, то есть, в богословских терминах Паламы, ‘фаворского света’ (*op. cit.*, p. 111)”. В другом месте той же книги, останавливаясь еще подробнее на внешних приемах умного делания — омфалоскопии, дыхательном ритме и т.д., он утверждает, что (по мнению исихастов), “проявляя настойчивость в этой ‘умной молитве’, безмолвник в конце концов найдет то, что искал: место сердца, а с ним и в нем — всевозможные чудеса и знания” (*ibidem* 102). Словом, достижение высших духовных состояний является

⁷ В скобках — замечание о. Иринаея. — *Прим. ред.*

⁸ «Пуподушевных» = ο ὀμφαλόψυχος — «пуп»; комментарий И. Осэрра по поводу этого термина см. ниже, с. 320. — *Прим. перев.*

для Хаусхерра (в его толковании “исихастской молитвы”) как бы необходимым результатом упорного упражнения в молитвенных приемах, а не плодом внутреннего единения человека с Богом и свободного воздействия на него Божественной благодати, как об этом в действительности учили все деятели умной молитвы».

Два вопроса: сказал ли я это? Мог ли я это сказать? Суждение утвердительное не есть суждение эксклюзивное, могут сказать. О. Василий воспользовался этой аксиомой для того, чтобы оправдать исихастских авторов, которые прямо не упоминают «сущность умной молитвы», когда говорят о «внешних приемах». Почему же он забывает об этом принципе, когда обвиняет тех, кто заимствует их формулировки? «Если, несколько потрудившись, ты не сможешь войти в страну сердечную так, как тебе было растолковано, то сделай, что я скажу тебе, и при помощи Божией найдешь искомое... (следует подробное описание «того, что я скажу тебе» = Иисусовой молитвы, настойчиво удерживаемой в уме, при исключении всех иных помыслов). И если удержишься в этом (желаемое) время (ἐπί καιρόν κρατήσας: *Рассказы странника*, 1884, с. 15, переводят так: «Если некоторое время в сем пребудешь»). Русское *Добротолюбие* вносит поправку [1889, т. V, с. 272]: «Если будешь такое делание держать неопустительно со всем вниманием»⁹), то откроется тебе чрез сие по времени и сердечный вход, о коем я написал уже тебе, без всякого сомнения (ἐκ τὸς πάσης ἀμφιβολίας), как это сами мы опытом познали. Придет же к тебе, при многовожденном и сладостном внимании, и весь лик добродетелей: любовь, радость, мир и прочие, ради коих потом всякое твое прошение исполняемо будет...». Итак, упорное упражнение; итак, «в конце концов найдет»; итак, результат гарантирован, не говоря уж о том, что и добродетели придут следом за методом. И при этом я (выше) вывел за пределы моей критики того, кто это написал: Никифора Монаха (*PG* 147, 963). И вдобавок эта цитата приводится сразу же вслед за строками, которые о. Василий считает возможным поставить мне в вину...

Никифор говорит о дыхательных упражнениях, отнюдь не буквально об «омфалоскопии». О ней говорят другие — а имен-

⁹ Этот и предыдущий фрагменты фраз в тексте даны по-русски. — *Прим. ред.*

но, автор, которого я впервые издал в оригинале. Я мог и не упоминать об этом? Я придаю этому чрезмерное значение? Если о. Василий так думает, тем лучше. Очевидно, что в данном вопросе критика со стороны противников имела следствием то, что обсуждаемая практика была сначала представлена в форме простой процедуры психологической концентрации, лишенной всякого философского значения (так у Паламы, в *Peri tōn ierōs hēsychōntōn* [«Триады в защиту священнобезмолвствующих»], *PG* 150, 1113 CD); а затем постепенно подвергалось устранению все то, что могло шокировать некоторых. Лучше всего это можно проследить на истории того фрагмента, где данное упражнение впервые было закреплено в письменном виде.

1. Оригинальный текст, опубликованный в “*Méthode d’oraison hésychaste*”, p. 164 [68]: εἶτα καθήσας ἐν κελλίῳ ἡσυχᾷ καὶ ἐν μιᾷ καταμόνας γωῖα πρόσεξα ποιῆσαι ὃ λέγω σοι, κλειῖσον τὴν θύραν καὶ ἔπαρον τὸν νοῦν σου ἀπὸ παντὸς ματαίου ἡγοῦν προσκαίρου. εἶτα ἐρείσας τῷ στήθει σὸν πώγωνα κινῶν τὸν αἰσθητὸν ὀφθαλμὸν σὺν ὄλῳ τῷ νοί’ ἐν μέσῃ κοιλίᾳ ἡγοῦν ἐν τῷ ομφαλῷ, ἄγξον οὖν καὶ τὴν τῆς ῥίνος τοῦ πνεύματος ὀλκὴν τοῦ μὴ ἀδεῶς ἀναπτειν καὶ ἐρεῦνησον νοητῶς ἔνδον ἐν τοῖς ἐγκάτοις εὐρεῖν τὸν τόπον τῆς καρδίας, ἔνθα ἐμφιλοχωρεῖν πεφύκασι πᾶσαι αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις¹⁰.

2. Этот текст был впервые опубликован в переводе на новогреческий — «дабы облегчить его понимание простецам» — в венецианском издании *Филокалии* (1782, p. 1183, col. 1): ἔπειτα κάθισε εἰς ἓνα τόπον ἀραμερον καὶ ἡσυχον κατὰ μόνας εἰς μίαν ἄκραν καὶ βλεῖσε τὴν πόρταν καὶ μάζωξε τὸν νοῦν σου ἀπὸ κάθε προσωρινὸν καὶ μάταιον πρᾶγμα, καὶ τότε ἀκοῦμβισε εἰς τὸ στήνός σου τὸ κάτω σιαγόνη σου, ἡγουν τὸ πηγοῦνι σου, διὰ νὰ προσέχης με αὐτὸν τὸν τρόπον μέσα εἰς τὸν ἑαυτὸν σου καὶ με τὸν νοῦν σου καὶ με τὰ αἰσθητὰ σου μάτια. καὶ κράτει ὀλίγον καὶ τὴν ἀναπνοήν σου, διὰ νὰ ἔχης ἐκεῖ τὸν νοῦν σου καὶ ἐρεῦνησε με τὸν νοῦν σου νὰ εὕρησ

¹⁰ Уединившись в безмолвной келии и обратившись <лицом> к одному углу, сделай, что я говорю тебе: затвори дверь <чувств> и вознеси ум свой от всего суетного и преходящего. Далее, упершись бородой в грудь, обрати чувственные очи свои вместе со всем умом на середину живота, то есть на пупок; удержи носовое дыхание так, чтобы дышать спокойно, и мысленно старайся проникнуть внутрь себя, чтобы найти место сердца, где обычно пребывают все душевные силы. Метод священной молитвы и внимания / Пер. А. Сидорова // Символ, 34 (1995), 222. — *Прим. ред.*

τὸν τόπον ὅπου εἶναι ἡ καρδιά σου καὶ ἐκεῖ νὰ εἶναι ὅπως διόλου καὶ ὁ νοῦς σου...¹¹

Исчезли упоминание о пупе и утверждение, что все душевные силы пребывают в месте сердца. Палама писал (*loc. cit.*): «Называющие их [исихастов] “омфалопсихами” клеветают, ибо разве кто-нибудь из них утверждал, что душа находится в области пупа?»¹².

3. Второе, афинское, издание *Филокалии* (1893, т. II, р. 516, col. 1–2) точно воспроизводит это содержание, за исключением одного пропуска из-за простой опечатки.

4. Славянская версия Паисия Величковского (Москва, 1902 г., т. IV, с. 117):

Посеми сяди во единомъ мѣстѣ обобенномъ и безмолвномъ наединѣ, во единомъ, оуглѣ, и затвори дверь, и собери оумъ твои ѿ всакихъ прехременныхъ и суетныхъ вѣщн, тѣже прилѣпи къ персемъ брэдъ твою, и внимай въ сердце оумомъ твоимъ и чѣственными твоими очами, и удержи мало дыханне твоё, и да имашн тамо оумъ твои, и испытай оумѣ ѿверѣтити мѣсто, гдѣже ѣсть сердце твоё, да бѣдетъ тамъ совершѣннѣи и оумъ твои.

Это буквальный перевод с новогреческого, с теми же опущениями.

5. *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу* (3-е издание, Казань, 1884, с. 13), автор которого знал только старое славянское *Добротолубие*, составляют следующий этап в истории текста: «Старец раскрыл *Добротолубие*, отыскал наставление св. Симеона Нового Богослова и начал: “Сядь безмолвно и уединенно, преклони главу, закрой глаза; потише дыши, воображением смотри внутрь сердца, своди ум, т.е. мысль, из головы в

¹¹ Посему сядь в некоем тихом и безмолвном месте, в уединенном углу, и затвори дверь, и собери ум твой от всякой преходящей и суетной вещи; и тогда опусти на грудь, под лице твоё, бороду твою, и таким образом внимай себе самому, умом твоим и чувственными очами; и удержи ненадолго дыхание твоё, дабы держать там ум твой, и постарайся умом твоим найти место, где пребывает сердце твоё, и там да пребудет всецело и ум твой... — *Прим. пер.*

¹² Ср. перевод В.В. Библихина: «Назвавшие их омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников говорил, что душа в пупке?...». *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих*. I, 2, 11. М., 1995, с. 51. — *Прим. ред.*

сердце...»¹³. Остается лишь некая телесная процедура, способствующая сосредоточению: упоминание о взгляде очей, обращенных в место сердца, исчезло. Тем не менее, в приложении к этому изданию содержится более длинный отрывок из наставления Симеона Нового Богослова, где в несколько модернизированном виде воспроизводится текст из славянского *Добротолюбия*. Одно место: «И внимай в сердце... очами» заменено другим вариантом перевода: «И таким образом стой вниманием внутри себя самого (не в голове, а в сердце), возвращая туда и ум свой и чувственные очи свои»¹⁴.

6. Русское *Добротолюбие* (Москва, 1889, т. V, с. 507): «Стой вниманием внутри себя самого (не в голове, а в сердце). Там имей ум свой, стараясь всячески обрести место, где сердце, чтоб, обретши его, там уже всецело пребывал ум твой. Ум, подвизаясь в сем, улучит место сердца. Это случится, когда благодать даст сладость и теплоту молитвенную»¹⁵. К месту, отмеченному звездочкой, дается следующее примечание: «Здесь св. Симеон указывает на некоторые внешние действия, которые возмущают одних и удаляют их от делания, а в других извращают само делание. Не будем говорить о том, что эти действия, в отсутствие наставника, могут вызвать тяжкие последствия, и если продолжают совершаться, то создают лишь внешние расположения к внутреннему деланию, не прибавляя к нему ничего существенного. Сущность этого упражнения состоит в том, чтобы обрести навык сводить ум в сердце — в это чувственное сердце, но не чувственно. Надлежит свести ум из головы в сердце и укрепить в нем, или, как сказал один из старцев, соединить ум с сердцем. — Как к этому прийти? Ищи, и обрящешь. Самый верный способ этого достигнуть — упорство пред Богом и молитвенный труд, особенно усердие в церкви. Но надлежит помнить, что наше дело — только усилие, тогда как само свершение, то есть соединение ума с сердцем, есть дар благодати, когда и как будет угодно Господу. Наилучший тому пример — Максим Капсокаливит»¹⁶.

¹³ В совр. издании: *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1991, с. 19. — *Прим. ред.*

¹⁴ Цитата в статье дана по-русски. — *Прим. ред.*

¹⁵ Цитата дана по-русски. — *Прим. ред.*

¹⁶ *Житие Максима / Éd. E. Kourilas, F. Halkin S.J. // Analecta Bollandiana* LIV, pp. 37–112.

Найдется ли кто-нибудь, кто не будет приветствовать эти здравые слова, кто не порадуется этой эволюции? Но вместе с тем следует признать, что эволюция имела-таки место, и не рассматривать греческие двенадцатый, тринадцатый, четырнадцатый века через призму русского девятнадцатого века.

Стало быть, когда говорят о методе по Симеону (или Псевдо-Симеону), как это имеет место в моем издании его текста, о нем невозможно говорить в тех же терминах, какие употреблялись бы при обсуждении исихастского метода в более близкие к нам эпохи или же в некоей совокупной перспективе. Я на это указывал больше чем за два года до того, как о. Василий опубликовал свои возражения, в кратком обзоре «основных течений восточной духовности» (*Grand courants de la spiritualité orientale // Orientalia Christiana Periodica*, vol. I, p. 132 ss.). Преподобный отец не найдет там ни оскорбительного слова «омфалопсихия», которым я никогда не пользовался, ни слова «омфалоскопия». Последний термин был сознательно и вне всяких оценок введен для обозначения *фактически* имевшей место практики, поскольку нужно же было как-то ее назвать. Что касается оценки, вот она: «Сколь странными ни казались бы эти процедуры, они никоим образом не составляют исключительного достоинства восточных христиан, и искушенный богослов никогда не станет *a priori* отрицать их законность. Он лишь потребует не приписывать им безусловной действительности, тем паче такой, чтобы с их помощью надеялись бы достичь видения Бога, не пройдя через весь опыт отрешенности и все аскетические очищения». Так что я еще за два года до работы о. Василия высказывал именно то, в непонимании чего меня обвиняет о. Василий.

И теперь, ему в утешение, скажу последнее слово. Оно покажет ему, до какой степени католик способен разобраться в вопросе о методах. Некий поляк застаёт странника из *Откровенных рассказов* (Рассказ второй, с. 85 сл.) за чтением *Добротолубия*: «Что ты читаешь? Я показал ему книгу. — А! это *Добротолубие*, сказал он. — Я видел сию книгу у нашего ксендза, когда жил в Вильне; однакож я слышал об ней, что она содержит какие-то странные фокусы, да искусства для молитвы, написанные греческими монахами, подобно тому, как в Индии, да Бухарии фанатики сидят, да надуваются, добиваясь, чтоб было у них щекотание в сердце, и по глупости почитают это натуральное чувство за молитву, буд-

то даваемую им Богом»¹⁷. Добрый странник принимает на себя труд опровергнуть эти домыслы: сердечная молитва пришла не от индусов; это они позаимствовали ее у христианских аскетов, при этом, однако, испортив и извратив.

Так вот, я читаю в одной брошюре, снабженной указанием: «Отпечатано 10 июня 1936 г. в типографии “Art Catholique”, Париж», и пометкой: “Imprimatur”:

Восточный христианин, который, похоже, более нас озабочен поисками единства своего раздвоенного бытия, принимает за исследование всего духовного делания. У индусов существуют школы совершенствования в дыхании, цель которых — духовное продвижение. Посредством методического чередования глубоких замедленных вдохов и выдохов, которые идут в ритме, отмеряемом числами, и прерываются задержками дыхания, “йог” силится все полнее и полнее уловить “прану”, или жизненное начало, одновременно материальное и духовное, которое содержится в атмосфере. Так они развивают — упорно, сохраняя контроль над собой — свои скрытые внутренние силы. Дыхательные упражнения являются для них религиозной практикой, как бы приобщением к мировому духу. Материальное действие, возвеличенное и доведенное до совершенства, превратилось для него в некую смутную молитву, которая, по правде говоря, слишком легко смешивается с совершенством.

Эти чужие примеры, несмотря ни на что, должны были бы устыдить нас. Разве христианин не способен позавидовать духовной сосредоточенности мусульманина во время молитвы, мощному духовному усилию йога? Мы могли бы поучиться у них хотя бы этому. Что касается заимствования их метода, очевидно, что никто нас к этому не обязывает. Но не могли ли бы мы во время молитвы прилагать, по их примеру, больше стараний к тому, чтобы молиться *всем существом*? Вместо того чтобы пассивно предоставлять свое тело его дремоте или бунту, не могли ли бы мы настойчивей вовлекать его в духовное делание? Зачем отвергать хорошее? Должен ли естественный язык тела так и оставаться непонятым, отбрасываемым в пользу абстрактных языков? Ведь он тоже божествен! Одним словом, нужно ли отвергать то, чем ритуальный дыхательный акт мог бы быть для молитвы, с которой он соединен, и чем является тело для души: ее ближайшим соработником в земной жизни?

¹⁷ В совр. издании: *ibid.*, с. 61. — *Прим. ред.*

Иезуит, который это написал (*Victor Poucel SJ. Pour que votre âme respire // Art Catholique, 1936, pp. 13 ss.*), на следующей странице приводит описание третьего способа молитвы из *Духовных упражнений* св. Игнатия: “*Tertius orandi modus... ab un anhelitu ad alterum*”. «Третий способ молитвы — “как бы согласно мере”, “от выдоха к выдоху”. Этот третий способ, по словам авторитетного комментатора, приводит сердце в полное согласие с голосом; мысль сопровождает слово, и каждый выдох испускает молитву.

Можно было бы привести множество других свидетельств, которые — если в этом есть нужда — окончательно убедили бы о. Василия, что он ошибался, видя в нас врагов всяких методов как таковых. Нужно всего лишь остерегаться их «слишком легкого смещения с совершенством». На почве духовности нам не составит труда договориться между собой. Да будет так и на всех остальных!¹⁸.

Рим, 14 ноября 1936 г.



¹⁸ В остальной части своей работы о. Василий прежде всего выдвигает возражения против оо. Жюжи и Гишардана А.А. Им не составит труда защитить свои позиции.

МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ
(17.06.1934 — 21.11.2003)

Судьба выдающегося исследователя христианского Востока Со. Мишеля ван Эсбрука сама по себе показательна и может служить примером того, как ученый, по своему складу и дарованиям безусловно превосходивший наше время, совершал свой жизненный и научный путь, оставаясь христианским исследователем и руководствуясь высоким научным идеалом. Вместе с тем, автор настоящих строк осознает известную диспропорцию между тем, что может быть высказано или написано о ван Эсбруке и тем, что он в действительности представлял собой.

ЧЕЛОВЕК

О. ван Эсбрук и принадлежал нашему времени, и не принадлежал ему. Одним из первых среди своих коллег он освоил компьютер и не устал повторять, что технические усовершенствования в сильнейшей степени помогают науке. Он лихо гонял на своем автомобиле по Европе, пользовался современными технологиями и постоянно интересовался новинками науки. Вместе с тем, когда я задумываюсь об О. Мишеле как о типе ученого, то в голову мне приходит только сравнение с энциклопедистами прошлого или даже с великими гуманистами вроде его земляка Юста Липсия или Скалигера, но только в другом роде. Невозможно четко определить его область занятий. Церковная история? Патрология? История Христианского востока? Сравнительная мифология? Структуралистика? Филология? Во всех этих дисциплинах он оставил свой след. Он интересовался лингвистикой, библеистикой, иудаистикой, зачитывался трудами Гете, выписывал книги и журналы по астрономии... Его языковые способности поражали всех, кто встречался с ним. Свободно зная десятка три языков, он продолжал интересоваться все новыми языками. Его знание

не было знанием полиглота в бытовом смысле: о. Мишель весьма приблизительно говорил на языках, которые он выучил. Его знание было знанием читающего ученого. Он был знатоком письменного слова и знатоком богословия.

Его понимание богословия было очень глубоким и интуитивным. Эти две характеристики нуждаются в пояснении. Глубина его понимания была глубиной историка. Он всегда знал исторические обстоятельства того или иного мнения или учения, понимал внутренние механизмы, вызвавшие его. В этом смысле М.в.Э. был поклонником историзма, порождения романтической школы. Интуиция о. Мишеля была связана с его методом структурного изучения предмета, также с его огромной эрудицией, начитанностью и «чувством материала». Он буквально чувствовал, где и даже подчас что он может найти на интересовавшую его тему. Его феноменальный мозг выдавал множество ассоциаций на любой вопрос. К сожалению, далеко не все они подвергались раскодированию и изложению. Вообще говоря, на не знающих его глубоко о. Мишель производил впечатление человека очень хаотичного, несобранного. И только те, кто был посвящен в подробности его интеллектуальной кухни, знал, что внешняя неупорядоченность скрывала чрезвычайно сложное внутреннее устройство, находившееся в строгом порядке.

Детство о. ван Эсбука прошло в оккупированной Бельгии под свист бомб. Он родился в семье предпринимателя и пережил все прелести немецкой, а затем и американской оккупации Бельгии. Колледж иезуитов Сен-Мишель в Брюсселе был непростым испытанием для юного Мишеля: маленького валлонца с фламандской фамилией не любили ни пронемецкие фламандцы, ни настроенные в целом антинемецки франкоговорящие валлонцы. С тех пор у о. ван Эсбука осталась трудно скрываемая идиосинкразия ко всему фламандскому.

В юности о. Мишель мечтало должности проповедника Христового учения в Китае. Корни этого увлечения кроются в истории его семьи: в своей предпринимательской деятельности его отец имел весьма выгодные деловые отношения с китайцами. Будучи человеком неординарным, он увлекался китайским и японским, читал на этих языках и привил сыну любовь к Востоку. Несмотря на большой и разнообразный жизненный опыт и некоторый

налет скепсиса, о. Мишель на всю жизнь остался романтическим мечтателем о миссионерском путешествии в Поднебесную империю и обращении множества китайцев ко Христу¹. Однако подобно знаменитому французскому картвелологу Мари-Фелисите Броссэ (с которым у о. Мишеля было не одно пересечение в биографии), он был остановлен в самом начале пути в Китай. Как известно, тот по пути в Китай остановился в Санкт-Петербурге, где ожидал выправки документов, сидя в библиотеке Императорской Академии наук. Когда француз попросил принести ему книгу на китайском языке, служитель ошибся и вынес ему грузинскую книгу. Это и определило дальнейшую научную судьбу Броссэ. Для ван Эсбрука такой «книгой» оказалось общество Болландистов.

После окончания в 1955 г. новициата *Societatis Jesu* (который запомнился мне из его рассказов тем, что молодые иезуиты говорили между собой исключительно по-латыни), Мишель в течение трех лет подготавливал диссертацию по философии в Папском Институте св. Альбера в Лувене, и в 1959 г. успешно защитил такую диссертацию на тему «Проайресис у Аристотеля и греческих ораторов». Затем, после полугода службы в бельгийской армии (об этом времени Мишель всегда вспоминал со смехом: отравившись какими-то консервами, он и его товарищи по призыву провели большую часть службы на койке в лазарете), о. Мишель вернулся в коллеж Сен-Мишель и в течение года преподавал оболтусам латынь. Он надеялся быть рукоположенным в сан священника и получить направление в какую-нибудь дальнюю страну миссионером. Однако руководство Общества по каким-то (так и оставшимся непонятым Мишелю) своим причинам отложило ординацию. Этот удар судьбы ван Эсбрук остро переживал даже спустя десятилетия; священником он стал лишь заметно позднее, в 1970 г. Но еще прежде, в 1962 г., ему посчастливилось получить назначение в библиотеку общества Болландистов. Это и решило его дальнейшую судьбу. Начало 1960-х гг. уже не было «золотым веком» болландизма, скорее, это был его закат. Блестящий ученый о. Поль Петерс, автор выдающихся исследований, подняв-

¹ Незадолго до смерти ему довелось впервые побывать в стране своей мечты — он с горящими глазами рассказывал об этой поездке и планировал вернуться туда еще.

ших уровень восточной агиологии на огромную высоту, уже десять лет как отошел в иной мир. Продолжатель дела Ипполита Делёэ, о. Франсуа Алькэн был более всего гениальным каталогизатором греческого житийного материала, но богословская герменевтика не была у него в особенной чести. Его объективистские взгляды на житийные источники составляли предмет нередких шуток о. ван Эсбука. Болландизм начинался на рубеже XVI–XVII вв. в утопической надежде составить круг всех святых Церкви, и заканчивался позитивистским ригоризмом пессимистов, отказавшихся от следования религиозной задаче. Он выродился в форму западной гуманитарной науки, которая стремится осуществить под видом объективизма и политкорректности отказ от собственно религиозной перспективы. Это превращение болландизма в светскую историческую науку, а точнее говоря, потерю интереса к философскому и богословскому аспекту житийных текстов, о. ван Эсбрук называл «смертью болландизма». «Я, право, не знаю, остались ли еще болландисты на свете», — говаривал он.

Годы, проведенные им в обществе болландистов в Брюсселе (1962–1982), были формативными для его научного склада. Именно там он впервые решил заняться христианским Востоком. Придя в Общество законченным классицистом и аристотелианцем, он затем попал в класс знаменитого Жерара Гаритта, профессора Лувенского университета по грузинскому и армянскому языкам, знатока коптского и арабского, и стал ходить на его занятия. Именно знакомство с Гариттом оказалось для о. ван Эсбука во многих отношениях решающим. Гаритт был строгим и педантичным учителем, но умел привить своим ученикам любовь к христианской древности и страсть к языкам и традициям христианского Востока.

Сама идея выделения «христианского Востока» в отдельную область — не так уж и очевидна. Выделить отдельным предметом изучения «христианский Восток» (в смысле, Восток негреческий и неславянский) в светской ориенталистике пришло в голову немцам, видимо, в порядке эмансипации университетской науки от церковно-прагматической дисциплины «миссия на Востоке». В понимании одного из законодателей этого процесса А. Баумштарка, светская наука должна была заняться тем, что до того было прерогативой науки религиозной — изучением путей

развития христианства за пределами католического Запада с одной стороны, и византийско-славянского Востока — с другой. В дальнейшем ту же позицию осторожного отталкивания от двух этих полюсов занял и ван Эсбрук. Впрочем, именно тогда, в (еще едином) Лувене в 1960–70-х гг. был расцвет этих штудий — местные университетские католические власти тому немало способствовали. Постепенно знания о Мишеля росли, и приходившие в коллеж Сен-Мишель к болландистам за консультациями ученые получали все более ценные консультации по христианскому Востоку именно от молодого иезуита ван Эсбрука.

Как-то раз одним из текстов, принесенных в библиотеку болландистов, оказался до того неизвестный фрагмент грузинского перевода некоего трактата. О. Мишель совершенно верно отождествил данный трактат с сочинением (греческим, в оригинале) св. Епифания Кипрского «О весах и мерах». После этого удачного опыта молодой ученый решительно оставляет античные и даже чисто греческие агиографические сюжеты. В 1970-х гг. он все более переключается на исследование именно христианского Востока, причем помимо Жерара Гаритта у него появляется и еще один прямой предшественник, которому о. Мишель во многом старался следовать.

Дело в том, что среди болландистов интерес к богословской проблематике житийной литературы был довольно окказиональным, можно даже сказать, что он был дополнительной формой верификации латино-греческого материала. Однако для фактического основателя восточной критической агиографии о. Поля Петерса дело обстояло не так. Мы уже сказали о роли Жерара Гаритта в формировании научной методы и интересов ван Эсбрука. Болландист о. Поль Петерс был вторым. Этот удивительный ученый, эрудит и фантазер, в научном плане оказался каким-то образом связан с судьбой о. ван Эсбрука. Сотни его гениальных, но местами чрезмерно гипотетических статей до сих пор составляют основу агиографии христианского Востока. Его метод вызывал не раз сложности в отношениях с собратьями по цеху. Отчасти этот же опыт довелось впоследствии узнать и о. ван Эсбруку. Тогда же в порядке востоковедной подготовки он был направлен в Бейрут (Каслик), в иезуитский коллеж Св. Духа. Там он начал учить арабский, но метода изучения на основе современного языка катего-

рически не устраивала его — о. ван Эсбрук хотел читать рукописи. И он освоил арабский ровно настолько, чтобы читать христианские арабские рукописи. Вернувшись в Брюссель, о. Мишель учил уже остальные языки (сирийский, коптский, эфиопский) самостоятельно. Период ученичества кончился.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ И УЧЕНЫЙ

Однако упомянутые выше противоречия между о. ван Эсбруком и руководством Общества Болландистов стали тяготить как его, так и остальных членов Общества. Его имя постепенно исчезло с титульной страницы журнала «*Analecta Bollandiana*», а затем и само пребывание в Брюсселе оказалось под вопросом. Болландистский период закончился — начался период скитаний. Чрезвычайно сложно работавший мозг ученого мало приспособился к окружающим людям, а те, может быть, не всегда с пониманием относились к нему. В начале 1980-х гг. о. ван Эсбрук был приглашен преподавать древнеармянский и древнегрузинский языки в Папском Восточном Институте в Риме. Затем в 1985 г. французские коллеги пригласили его для замещения в течение года должности главы кафедры языков христианского Востока в парижском Католическом институте, однако он без особенного энтузиазма занимался пропедевтикой. После этого года он уже не вернулся в Брюссель. Вслед за болландистским периодом жизни о. ван Эсбрука начался период преподавательский, продолжавшийся вплоть до самой его кончины. Драматизм этого периода состоял в том, что о. Мишель, как мы уже указывали, вовсе не был преподавателем по своему складу. Он не любил элементарных языковых курсов, с трудом переваривал студенческое тупоумие, часто не знал, как передавать собственное знание. Как преподаватель языков он нередко бывал беспомощен перед банальными методическими проблемами.

К счастью, в тех университетах, где ему довелось преподавать, он не был перегружен преподавательской работой и вел в основном занятия по чтению текстов с продвинутыми студентами. У него было мало магистрантов и аспирантов — он не умел завлекать и привлекать молодежь, которую отпугивала сложность предмета. Его спасением была научная работа — только за письменным столом он чувствовал себя совершенно «в своей тарелке».

Кафедра языков и литератур христианского Востока Мюнхенского *Ludwig-Maximilian* университета стала для о. ван Эсбрука самым главным местом работы, той базой, где были написаны его основные труды 1990–2000-х гг. Его появление в Баварии, на родине немецкой науки о христианском Востоке, произошло в 1986 г. по инициативе знаменитого мюнхенского профессора Юлиуса Ассфальга, преемником которого по кафедре он и стал. При всей его малой совместимости с немецким духом, климат Баварии все же был ему мил — отчасти из-за некоторого филогаллизма баварцев, а отчасти из-за особого радушия, присущего ее обитателям. Заведующий Институтом семитских исследований проф. Райнер Деген и прочие коллеги неизменно уважительно и корректно относились к бельгийцу-иезуиту.

Как мы уже говорили, о. ван Эсбрук бывал иногда нелегким в общении человеком. Не обладая педагогическим даром, он далеко не всегда мог поделиться с человеком своим знанием и внутренним богатством. Ученикам своим ван Эсбрук давал сразу очень большую свободу, но при этом ставил необычайно высокую планку. Это обескураживало многих немецких студентов, привыкших к опеке. Однако тем, кто желал узнать нечто, чем обладал он сам, он был готов дарить часы и дни своего бесценного рабочего времени.

Совершенно очевидно, что именно в ученой деятельности выразилась наиболее сильно и полно творческая личность о. Мишеля. Его интересы были необычайно широки, но все же можно попытаться обозначить его научную специализацию так: *история богословия на христианском Востоке преимущественно в IV–VII вв. и преимущественно по агиографическим источникам*. Но уже это определение весьма недостаточно. Ван Эсбрук занимался и патрологическими, и чисто церковно-историческими сюжетами. Он писал на темы закавказской мифологии и истории христианского календаря. Он ввел в оборот (иными словами, опубликовал по рукописям) множество текстов на коптском, арабском, сирийском, грузинском и армянском языках. Рукописи были его страстью — именно из-за рукописей он стал путешественником. К этому пункту мы еще вернемся, но здесь надо отметить, что подавляющее большинство трудов о. ван Эсбрука — это именно публикации памятников, которые он без усталы готовил по фотографиям рукописей, привезенных им из странствий.

Но прежде нам следует охарактеризовать научные заслуги о. ван Эсбука, чтобы его научно-исследовательский портрет был полным. Как мы говорили, его основные научные интересы группировались вокруг роли богословских споров в истории Церкви в IV—VII вв., с особенным интересом к агиографии (что для болландиста, каковым о. Мишель продолжал считать себя всю жизнь, совершенно естественно).

Первой и достаточно обширной областью его исследований оказалась житийная традиция св. Григория Неокесарийского. То был его первый и последний «грандиозный» болландистский проект, ибо когда ван Эсбрук только появился у болландистов, его первой задачей стало издание ноябрьского тома с житием именно Григория Неокесарийского. Однако этой мечте не суждено было воплотиться. Не был выпущен не только этот том, но издание “Acta Sanctorum” вовсе прекратилось². Так или иначе, Мишель ван Эсбрук принялся за сбор всех возможных материалов о св. Григории Неокесарийском. Результат этого собирания оказался двойственным: с одной стороны, собранных материалов было столько, что их набралось на целый отдельный том “Acta” (издание которого было невозможно по принципиальным причинам), а с другой — о. ван Эсбрук обнаружил ряд совпадений досье св. Григория Чудотворца с другими досье — Григория Богослова и Григория Просветителя. Ряд следующих лет он занимается досье Григория Просветителя, причем его интерес расширяется и на остальных просветителей, на досье сирийского апостола Ад-

² Причиной этого был пересмотр критериев публикации житий святых, произошедший в результате оформления «критической агиографии». Этот метод исследования житийных традиций уже не искал ограничить круг текстов до «ядра», но исследовал все их многообразие в рамках отдельных «досье» разных святых. Круг текстов при этом расширился, а самое главное — пришлось расширить языковой критерий. Если при жизни самого Болланда, Росвейда, Папebroха и других «отцов-основателей» считалось возможным опубликовать только латинские жития, а затем к ним иногда прибавлялись и греческие версии, то уже во времена оо. Делёэ и Петерса стало ясно, что для большинства святых именно восточные версии (сирийская, армянская, эфиопская, грузинская) выходят на первый план. Как подспорье для этих исследований и публикаций о. Петерс задумал большой агиографический инвентарь — “Patrologia orientalis”, но при его издании уже возникли проблемы — ряд областей оказался выброшен из инвентаря, а его объем в результате стал меньше, чем предполагал о. Петерс.

дая, на досье св. Нины — просветительницы грузин, св. Варфоломея...

Постепенно в ходе этой работы о. ван Эсбрук все более отходит от чисто греческой области и погружается в востоковедение. Он задумывает ряд работ, посвященных житийным сборникам проложного типа, которые в западной науке именуют «гомилиариями» (*homéliaires*), в Грузии же издавна — «многоглавами» (мравалтави). Ван Эсбрук принимается за описание грузинских многоглавов (эта работа была в 1975 г. защищена им в качестве докторской), а также занимается подобными им армянскими сборниками (как например, гомилиарий из Муша). Здесь им был сделан крупнейший после работ К. Кекелидзе, И. Абуладзе и М. Гварамия прорыв в вопросе описания грузинских мравалтави.

Параллельно формировался интерес ван Эсбрука к области пограничной между патрологией и агиологией — к проблематике роли богословских споров в церковном житийном предании. Он становится все более историком богословия, считающим (в отличие от старых болландистов), что жития строятся на куда более глубоких богословских основаниях, чем это было принято считать. Главным его интересом в 70–90-х гг. становится эпоха от «Энотикона» (объединительного эдикта императора Зинона 481 г., имевшего целью примирение со сторонниками линии Севира Антиохийского) до правления Юстиниана. Именно в этой эпохе видел он корни большинства ранних житийно-богословских собраний, и там он искал отражение главного конфликта, разделившего Восток, — разделения на халкидонитов и их противников. Он начал подробно изучать весь христианский Восток эпохи Юстиниана — от Эфиопии и до Грузии. Результаты этих исследований могут составить отдельный том. Главный результат этого цикла — принципиальный пересмотр данной эпохи в богословском и церковно-историческом плане. Множество новых документов, введенных в оборот о. ван Эсбруком, позволило говорить не о «монофизитском сопротивлении православной политике императоров», а о сложном взаимодействии групп и богословских позиций с активным участием восточных христиан, лишь к концу VI в. определившемся доктринально.

В дальнейшем из проблематики житийной традиции св. Григория появляется и вторая область интересов о. ван Эсбру-

ка — предания об Успении Богородицы. Эти предания оказались достаточно сложными, а выводы о Мишеля — далекими от однозначности. Им было, впрочем, сказано важное слово в современной эортологии и мариологической патрологии. Праздник Успения оказался встроено в историю христологических споров на Христианском Востоке, а также давал ключ к пониманию целого комплекса апокрифической литературы. К счастью, работы о. ван Эсбука на тему Успения составили отдельный том серии “Variorum”, и благодаря этому стало возможно получить целостное представление о данном сегменте его исследований³. Особенный интерес представляют классификация источников по истории праздника, а также прикладной аспект этих исследований: решение вопроса об исходной традиции. Какая версия ее — Восхищение (*assomption*) или Успение (*dormition*) — была присуща более ранним источникам? Ван Эбрук считал, что богородичная агиология начинается в области апокрифической и ведет непосредственно к восточному пониманию Успения. У него были по этому вопросу и оппоненты, пытавшиеся обвинить его в недобросовестности, но у самих оппонентов не хватало перспективы и знаний ван Эсбука, а кроме того, они всегда старались свести сложность вопроса об Успении к ответу на «простой» вопрос — «что первичнее».

Со временем на стыке всех этих тем образовалась еще одна область исследований — генезис монофизитства. Выяснилось, что вся история происхождения и развития «монофизитского» движения нуждается в существенной переработке. Прежде всего, о. Мишель констатировал, что учеными XIX–XX вв. была серьезно недооценена роль «эпохи Энотикона». В свою очередь, отсюда следовал вывод, что история богословских представлений антихалкидонской тенденции в Армянской и Грузинской Церквях должна быть переосмыслена наукой... В серии статей о. ван Эбрук предпринял реконструкцию событий и богословских взглядов лидеров как первой антихалкидонитской волны, так и последовавших за ней еще двух.

³ Этот том вкпе с ранней книгой о структурализме и экзегезе, диссертацией 1975 г. о многоглавах и подготовленным к печати вторым томом-сборником “Variorum”, собственно, и составляют все монографическое наследие о. ван Эсбука.

Таким образом, научные заслуги о. ван Эсбрука состоят, прежде всего, в том, что он двинул далеко вперед науку о Христианском Востоке. Им были впервые описаны и введены в научный оборот более 300 документов (многие из которых о. ван Эсбрук сам и открыл), прояснена история праздника Успения, выяснены мотивы религиозной политики Юстиниана, разработана новая модель эпохи Энотикона, собрано множество свидетельств о ранних этапах развития христианства в Закавказье...

Ван Эсбрук в силу указанных выше преподавательских затруднений не создал своей научной школы. Несколько его учеников, оставшихся в Европе, едва ли смогут в полной мере продолжить дело своего учителя — уже просто потому, что продолжать «дело ван Эсбрука» в прямом смысле мог только он сам. Однако развить и применить результаты его исследований вполне возможно.

ПУТЕШЕСТВЕННИК

Научные интересы о. Мишеля, о которых мы говорили выше, привели его с неизбежностью к работе с неопубликованными текстами, находящимися в рукописях. Многие необходимые ему рукописи находились на территории СССР, в Грузии, Армении, Ленинграде. Дорогу туда проторил еще знаменитый Броссэ, а затем и Гаритт, учитель ван Эсбрука. После первой поездки в 1972 г., с середины 70-х гг. о. ван Эсбрук начинает ездить в СССР каждый год, привозя из своих поездок все больше фотографий рукописей. Параллельно он знакомится с российскими учеными, делает доклады в Ленинграде и Москве, у него появляются знакомства в Тбилиси и Ереване. Он знакомится и с духовными лицами, для которых он начинает привозить Библию и другие духовные книги. Со временем контакты в СССР ограничиваются только Закавказьем, в Тбилиси и Ереване о. ван Эсбрук бывал почти каждый год вплоть до своей внезапной кончины. Он бывал в самых удивительных уголках Грузии и Армении, но главным приобретением все же были фотокопии рукописей, позволявшие вводить в научный оборот неизданные или вообще ранее неизвестные тексты.

В Москве к визитам иезуита из Брюсселя относились с подозрением. Его нередко сопровождали навязчивые «гиды», за

всеми встречами велось наблюдение, а в метро он не раз замечал за собой «хвост». В Москве о. ван Эсбрук много общался со священником Александром Борисовым и даже был членом редколлегии созданного им журнала «Мир Библии». Но Москва не влекла о. Мишеля — он был путешественником по Востоку. Москва несла на себе явственный византийско-славянский отпечаток, а он казался о. Мишелю несколько узким. Он уходил от византизма как в науке, так и в политике, хотя в 1990-е нередко говорил, что жалеет о развале СССР.

Со временем его стал все более привлекать Ближний Восток — тем более, что после относительной стабилизации на Востоке там стали проводить научные конференции. Его рассказы о путешествиях по Востоку могли бы составить отдельную книгу, но, к сожалению, о. Мишель не был писателем, а был ученым, считавшим, что рассказам место за столом. Описывать свои удивительные и подчас невероятные приключения он не считал нужным.

Китай стал последним его серьезным путешествием и, в некотором смысле, кульминацией его мечты. Он не стал китаистом и не стал проповедником среди китайцев, но он приехал в страну мечты своей юности и понял, что хотя этот мир интересен и богат, однако это мир, внутренние механизмы которого ему неведомы. С его культурой он был знаком куда менее глубоко, чем с культурой христианского Ближнего Востока. Короче говоря, Поднебесная оказалась интересной и экзотичной, однако чужой страной. Путешествие о. Мишеля закончилось. Уехав из в общем-то нелюбимой им Германии (после удаления на пенсию в положенные 65 лет), он поселился в Лувене и продолжал работу над своими «тысячью и одним незавершенными проектами», хотя в последний год жизни его приглашали в Рим, где для восточно-христианских исследований давно существовали и среда, и традиция. Но именно к этой традиции о. Мишель относился настороженно.

ЧЕЛОВЕК ВЕРЫ

Трудно писать о духовной жизни о. Мишеля, так как эту сторону его жизни я мог оценить только со стороны. Но вера, религиозная мотивация была исключительно важной частью его жизни. Как известно, иезуиты не являются в полном смысле слова иночес-

ким орденом, поэтому в правиле у них частная молитва и месса. Каждое утро спозаранку о. Мишель служил частную мессу и неотложительно являлся в церковь для совершения сего священного для него долга. Однако при этом в его духовной жизни, как она виделась со стороны, наблюдалось глубокое внутреннее одиночество. Оно было обусловлено не внутренней закрытостью и не изолированностью шизофренического типа, встречающейся иногда у ученых, а очень высокой сложностью умственной работы и неординарностью мышления. С собратьями он общался редко, но когда общался, то с большой сердечностью. Он как будто отдавал Богу и людям должное и возвращался к рабочему столу.

Ван Эсбрук в то же время живо интересовался вопросами веры и остро переживал сложную духовную ситуацию современного Запада. Он определенно считал ее ненормальной, но в то же время, зная Восток с церковно-исторической стороны, он был лишен бытующего романтического взгляда на византийско-славянское православие как на страну “Morgenland”, своеобразное «Беловодье» для западного сознания. Восток был для него прежде всего объектом научного изучения, но он не был «византинизированным» католиком. Запад и западная культура, католичество были ему родной средой, он никогда не испытывал желания перейти на «византийский обряд». Он знал и любил Игнатия Лойолу, вполне благоговейно относился к высокой схоластике, при случае цитировал Фома или Ансельма. В нем не было ни следа ажитации, сентиментальности и харизматической экзальтации. О. Мишель был очень ровным в духовной ориентации человеком. В отношении многих восточных христиан он питал глубокую симпатию и в душе, вероятно, считал, что между ним и ими нет серьезных глубоких препятствий даже для евхаристического общения.

Иногда человеческие несовершенства вызывали у него приступы острого пессимизма, но природная склонность к добродушию, общительность и самодисциплина брали верх. В конце концов, о. Мишель всегда был трудоголиком, и если жалел, то только о том, что в сутках не 30 часов. Главным делом его жизни была научная работа — наверное, около 70% своей жизни он провел за письменным столом или в библиотеке. Его работа во многом была его религиозной реализацией. О пессимизме о. Ми-

шения надо понимать еще одно: он скептически относился к религиозному активизму, но при этом особенно радел о деле проповеди. И главным делом считал именно проповедь христианства среди мусульман и людей Дальнего Востока. Он всегда радовался какому-нибудь новому обращению из ислама, однако работа с историей догматических споров заставляла его принимать расхождения в догматике всерьез. «Я не верю в экуменизм», — как-то сказал он.

В отношении патристики надо заметить, что о. Мишель знал и любил святоотеческую литературу и мысль, но «этос отцов», как выражался о. Флоровский, был отделен от него некой культурной дистанцией. Гораздо более внимания он уделял богословскому содержанию житийных традиций в ее связи с отеческим богословием. Мало кто лучше него видел взаимосвязи между патристическими и житийными текстами.

У о. М. ван Эсбука была одна замечательная особенность — мало кто так умел и любил помогать людям. Он был готов предоставить просящему, даже малознакомому человеку, любую справку, поделиться книгой, статьей. Он мог предложить (и предлагал) своим ближним самую неожиданную помощь — практическую или советом. Но при этом его отличала деликатность вплоть до шепетильности. Он был благодетелем для множества выходцев из Закавказья, которые искали пристанища в Западной Европе, помогал студентам, друзьям. По просьбе малознакомого человека он был готов засесть за перевод трудного текста с арабского или грузинского языка. Он делал добрые дела каждый день, в порядке регулярного упражнения — и это, как кажется, дает право говорить об о. Мишеле как о «евангельском человеке», для которого образ доброго самарянина был деятельным руководством.

Обращаясь к теме «ван Эсбрук и исихастская традиция», я прихожу в некоторое затруднение. Если поставить вопрос прямо: имел ли паламизм и творения отцов византийского исихастского движения на него какое-то особое влияние? — на сей прямой вопрос можно ответить и так, что исихастские писатели поздне-византийской эпохи не были его любимым чтением. Он, разумеется, читал их, как прочел большую часть патристической и восточнохристианской богословской литературы, но не испытывал к ним того особенного пиетета, который характерен для православ-

ных людей. Он как-то говорил мне, что труды о. Надаля, открывшего новые творения Григория Акиндина, явили миру серьезные проблемы в богословии Паламы, которые, может быть, убавят всеобщий восторг по поводу паламизма. О. Мишель определенно не был мистиком, и даже его труды о Псевдо-Дионисиевском корпусе были посвящены сугубо историческим обстоятельствам создания последнего.

Но с другой стороны, как мы указывали выше, классическая эпоха V–VII вв. в истории Восточного христианства (сегодня также включаемая в историю исихазма!) была ему существенно ближе и понятней. Он много занимался трудами и житиями ранних аскетических писателей, которых принято называть «первыми исихастами», и говорил о высоком смысле девства, непонятном современному западному миру, «вновь впавшему в арианство». В философском смысле, его занятия герменевтикой агиографических текстов научили его смотреть на онтологическую сторону житийных повествований как на действительность, открывающуюся для верующего ума в анализе и созерцании. И в этом он близок к авторам византийского исихазма. Все же он был именно рыцарем истории; но одновременно и человеком поздней античности и раннего средневековья, с их восхищением и любовью к «отцам-пустынникам».

* * *

Многие вспоминают, что о. ван Эсбрук имел одну вполне простительную слабость — не будучи музыкантом, он страстно любил музицировать на рояле, и всюду, где находился инструмент, он непременно упражнялся в бесконечных вариациях в духе Листа. Он играл не по нотам, а по своей собственной внутренней интуитивной методе. И точно так же он работал в науке — нередко пренебрегая правилами жесткой акрибии, но руководствуясь своей глубокой интуицией и огромным объемом знаний. Его метод неповторим именно оттого, что требует слишком личных свойств — надо стать вторым ван Эсбруком. Однако плоды его трудов составили целую главу в истории христианского Востока.



МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ: ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

МОНОГРАФИИ И ОСНОВНЫЕ РАБОТЫ ПО ИСИХАЗМУ И БЛИЗКИМ ТЕМАМ

Structuralisme et Exégèse. Paris, 1968
Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-la-Neuve, 1975
Aux origines de la Dormition de la Vierge. Aldershot, 1995

* * *

Les apophtegmes dans les versions orientales // *Analecta Bollandiana*, 93 (1975), 381–389
Le saint comme symbole // *The Byzantine Saint* / Ed. by S.Hackel. Chester, 1981, pp. 128–140
L’homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l’origénisme palestinien en 551 // *Orientalia Christiana Periodica*, 51 (1985), 33–59
La légende géorgienne de l’Ascète Nisime // *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 1 (1985), 117–125
Euthyme l’Hagiorite: le traducteur et ses traductions // *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 4 (1988), 73–107
Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann’s thesis revisited // *Orientalia Christiana Periodica*, 59 (1993), 217–227
Pierre l’Ibère et Denys l’Areopagite // *Proc. of the Second Internat. Symp. in Kartvelian Studies* / Ed. by E.Khintibidze. Tbilissi, 1993, pp. 167–177
Ein unbekannter Traktat ad Thalassium von Maximus dem Bekenner // *XXV Deutscher Orientalistentag*. Herausg. von C.Wunsch. Stuttgart, 1994, pp. 75–82
La question 66 du “Ad Thalassium” géorgien // *Philohistor* / Ed. A. Schoors, P. van Deun. Leuven, 1994, pp. 329–337
Le monachisme syriaque // *Actes du Colloque Patrimoine Syriaque V* / Ed. M.Aitallah. Antelias, 1998, pp. 71–80

La légende d'Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829 // *Orientalia*, 67 (1998), 1–63

La Vie de saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne // *Oriens Christianus*, 82 (1998), 153–183



МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ

ГОМИЛИЯ ПЕТРА ИЕРУСАЛИМСКОГО (551 г.) И КОНЕЦ ПАЛЕСТИНСКОГО ОРИГЕНИЗМА*

Гомилия, перевод которой печатается ниже, ранее не переводилась. Текст ее был опубликован уже несколько десятилетий назад И. Абуладзе среди начальных гомилий в составе Мравалтави¹ и недавно был напечатан вновь в Третьем томе трудов этого первооткрывателя². Имеющаяся только в одном из шести сохранившихся древних кодексов грузинского мравалтави³, рукопись практически не подвергалась детальному изучению⁴. К. Кекелидзе весьма интересно проанализировал текст, выразив удивление патрипассианским характером богословия епископа Петра Иерусалимского⁵ и высказав предположение, что здесь перед нами — вещь, отвергнутая всеми другими, ортодоксальными, богословскими направлениями и чудом сохранившаяся только в Тбетском кодексе X века⁶.

Две причины побудили нас дать полный перевод текста и исполнить анализ, бегло намеченный нами еще десять лет назад⁷. Первая состоит в том, что епископ Петр Иерусалимский (524—552) известен нам, главным образом, через Кирилла Ски-

* *Michel van Esbroeck, SJ. L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // Orientalia Christiana Periodica, 51 (1985), pp. 33–59. Пер. с фр. Анны Шмаиной-Великановой.*

¹ *Абуладзе. Мравалтави, в особ. сс. 307–316. (Список сокращений см. в конце статьи. — Прим. ред.)*

² *Илья Абуладзе. Шромеби. Т. 3. Тбилиси, 1982, сс. 97–106, за вычетом того, что начальные страницы и нумерация строк оказались обрезанными сверху.*

³ Об этих шести древних кодексах см. *ван Эсбрук. Древнейшие грузинские гомилиарии, 21–60.*

⁴ *CPG. Т. 3. Turnhout, 1979, p. 326, №7017.*

⁵ *Кекелидзе. Гомилия Петра Иерусалимского, сс. 226–231.*

⁶ *Кекелидзе. Гомилия Петра Иерусалимского, с. 231.*

⁷ *ван Эсбрук. Древнейшие грузинские гомилиарии, сс. 303–304.*

фопольского⁸, и из этого источника нельзя извлечь ясных представлений о его догматических позициях. Исходя из текста публикуемой гомилии, мы полагаем, что Петр был не патрипассианцем, как думал Кекелидзе, а протоктистом. На путь, ведущий к такому выводу, направляет нас Кирилл Скифопольский, когда в конце своего *Жития св. Саввы* он заявляет, что благодетельной волею Провидения, оригенисты разделились на протоктистов и исохристов⁹, что и привело к исчезновению и тех и других. В свете этого сообщения, мы сможем пересмотреть характер связей, объединявших Макария II и его предшественника Петра. Быстро смещенный Юстинианом за оригенизм, исохрист Макарий был поставлен епископом в Иерусалим, несмотря на недовольство окружения Петра¹⁰. По-видимому, православие Петра не было столь чистым, как можно было предположить. Но, ввиду важности поездки св. Саввы в Константинополь в 532 г., в которой епископ, несомненно, играл первенствующую роль, Кириллу Скифопольскому было, конечно, трудно открыто высказать свое мнение о епископе Иерусалимском. Эти обстоятельства, как нам кажется, определяют необходимость полной публикации перевода единственного текста, дошедшего до нас под именем Петра.

Единственность грузинской копии также затрудняет перевод. Вдобавок, некоторые куски текста несомненно испорчены, так что, в отсутствие других копий, мы можем только делать конъектуры. К тому же, один из листов рукописи был обрезан так, что на каждой странице рукописи не хватает в среднем по две буквы на строку в крайней правой колонке текста, и, соответственно, на оборотной стороне не хватает по две буквы в крайней левой колонке¹¹. Абуладзе устранил большую часть лакун в тексте, мы устраним еще некоторые, снабдив соответствующими примечаниями.

⁸ *Шварц*. Кирилл Скифопольский, сс. 85–200.

⁹ Там же, с. 197.

¹⁰ Там же, с. 196.

¹¹ Абуладзе следует пагинации древней рукописи, в которой изучаемый нами текст занимает сс. 77–93. Поврежденными являются внешние столбцы на сс. 85 и 86, в современном издании это л. 43 г/в. См. *ван Эсбрук*. Древнейшие грузинские гомилиарии, с. 188; *Е.П. Метревели*. Описание грузинских рукописей, коллекция А. Т. 1, Тбилиси, 1973, с. 61 и примечания на с. 58.

ПЕРЕВОД ТЕКСТА

XI ЧТЕНИЕ¹². Слово святого и блаженного ПЕТРА,
 АРХИЕПИСКОПА ИЕРУСАЛИМСКОГО, НА РОЖДЕСТВО
 ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА¹³.

1. Знал я жадных до прибыли купцов, которые уж много раз выходили в открытое море и бывали застигнуты гибельными ветрами посреди бушующих волн. И однако они снова пускаются в приключения, лицемерно каясь и виня себя, со словами: «Сколько же раз еще будем мы в тяжелых испытаниях на погибель свою выходить в море!» Ибо, когда волны далеко, и они вне опасности — пленники страстного стремления к прибыли, снова желают они пуститься в море и подвергаться той же опасности, как будто прошлое исчезло из их памяти. А когда земледelec видит, что ливни, рожденные грузными дождевыми облаками, напитали землю и она готова к посеву, он запрягает быков, взрыхляет землю и углубляет борозды. И множество раз он спотыкается о камень, отбрасывает его¹⁴ ногой, поворачивает голову во все стороны, затем возвращается на следы свои, и обильный пот струится по его телу. Тогда работа земледельца видится ему матерью проклятия¹⁵ и отвержения. Но чуть позже, когда он видит землю, покрытую растительностью, как голова власами, плодородную, как и прежде, он радуется и веселится, и его охватывает желание. Часто выходит он на край поля и принимается выпалывать растения плодоносящие и бесплодные, ибо ожидает плода. И потому он молится, чтобы всегда быть достойным этой работы, и говорит, что земля по воле Божией всегда произращает всем средства для пропитания и существования¹⁶, и других в том убеждает. Однако, если

¹² Тбетский мравалтави содержит двенадцать чтений на Рождество (см. ван Эсбрук. Древнейшие грузинские гомилии, сс. 184–188), перед которыми помещены шесть чтений на Благовещение.

¹³ Нет оснований предполагать, что изучаемый текст с самого начала имел это заглавие, указывающее на праздник Рождества.

¹⁴ Глагол *agmozulevay* отсутствует в словарях, даже корень этого слова редко используется. Здесь помещен в итеративной форме: *agmoazuliis*.

¹⁵ Ср. проклятие Быт 3, 19–20: «В поте лица твоего будешь есть хлеб».

¹⁶ В этих словах, по-видимому, содержится литургическая реминисценция какой-либо обычной тогда ектеньи.

купец и земледелец питают такую надежду на недолговечное вознаграждение, которое вернется в землю и покинет нас, улетит как сон, и если некоторые выходят в море, когда они не более далеки от смерти, чем одинокий корабль, затерянный в водах, и в то же время он себя лишает¹⁷ всего, что есть в городе и не оставляет трудов своих — сколь насущней должно быть сие для нас, жаждущих божественного и вечного, для нас, собирающих сокровища бессмертия для себя и других, питаюсь от духовных божественных корней, будто воистину мы есмы превосходное их произрастание, как сказано в Писании: «Они желаннее драгоценных камней и слаще сотового меда»¹⁸.

2. Но ежели хотите вы этого, проникнем же за ограду и соберем как цветы нужное нашему собранию, то, что никем познано быть не может, разве только по благодати Святого Духа мы не проникнем еще глубже и не получим что-то еще более новое. Ибо было время, когда человеческая природа пребывала в бездне невежества, как некий корабль, и чтобы сбить корабль сей с пути, людям даны были различные грехи, которые отовсюду им докучали, захлестывали их силою волн идолопоклонства, затемняли их как облака в небе, и волны идолопоклонства не давали видеть небо; вместо познания Бога они поклонялись немым камням, и по своему вольномыслию¹⁹, они своими молениями лишь навлекали на себя испытания, и между тем как предавались они идолопоклонству и более всего ожидали мгновения смерти, Бог, подаватель всех благ, который всё извел к бытию из небытия, когда Он увидел его в сих испытаниях, поскольку уже он отдалился, чтобы тонуть и опускаться в бездну греха, — итак, Бог сжалился тогда над ним, как над созданным по Его образу²⁰. Однако человек не просил помощи у милосердного Господа, даже если Его слышал, напротив, он не воззвал к Его любви к людям и не дал Ему про-

¹⁷ Единственное число, не согласованное с началом предложения, соответствует оригиналу.

¹⁸ Пс 18, 11.

¹⁹ Буквально *cqalt'a mat'a*, но мы читаем *cqalobat'a mat'a*, предполагая здесь сокращение, не расшифрованное выше в тексте. В противном случае надо было бы перевести *по своим водам*.

²⁰ Ср. Прем 1, 14 и Кол 4, 10.

явить сострадание через их покаяние²¹, ибо он еще не был с Ним. Тогда у него не было²² ни единого слова для познания Бога, и Бог стал открываться в опыте человечеству, его еще не познавшему, стал врачом для того, кто Его не звал, ибо такова воистину невыразимая любовь Бога к людям. Однако в то время, когда природа человека была близка к гибели, Бог, подобный недостижимой вершине, блистающий подобно светильнику, Бог решил, что это²³ хорошо, и пришел и явился сам, как нас учит Давид в хвалебных псалмах: «Шествие Его по вершинам деревьев, и путь его до края небес»²⁴. Так, прибывшим на корабле, принесенным и увлеченным ко злу грехами как бурей, никогда не знавшим покоя познания Бога, надо было им говорить об «ашера»²⁵ и «бема»²⁶, о жертвах идолам и пролитой крови, и о казнях людей в жертву идолам, и уж особенно о бесноватых, ибо все подобные действия, происходящие от рукотворных богов, им нравились, и каждодневно они обрабатывали пилой деревья и камни, дабы сделать из них богов²⁷.

3. Итак, надлежит нам вновь и пространно обсудить то, о чем я уж говорил однажды и множество раз с подробностью, того ради, чтобы такими напоминаниями привели мы в замешательство тех, кто совершает подобное идолопоклонство; и вот в таких обстоятельствах Бог, коего Гавриил благовествовал Деве, наполнил чрево сей Девы Марии, которая не вкусила брака и которой супругом был назван Иосиф, хотя она и не стала его женой ни тогда, ни позже. Он принял от нее тело, одушевленное разум-

²¹ Здесь, по-видимому, речь идет о Боге, еще не воплощенном; по тексту невозможно определить, к какому существительному относится это местоимение.

²² Я добавляю здесь *iqo*, иначе невозможно извлечь смысл из фразы *Mašin gmr't'is c'nobisa sitqua arc'a ert'i ray iqo*.

²³ Мы добавляем здесь местоимение «это», отсылающее к предыдущей фразе в целом.

²⁴ Ср. Пс 18, 7. Древнегрузинская версия здесь отличается, см. *М. Шанидзе*. P'salmuni. Тбилиси, 1960, с. 41.

²⁵ Грузинское *sertqi* — ветхозаветные священные рощи.

²⁶ Грузинское *bomon*, где сохранен генитив множественного числа греческого оригинала.

²⁷ Ср. изображение резчика идолов в Прем 13, 10–19.

ной и познающей душой²⁸, и тотчас же благовестил о непостижимой беременности. А теперь необходимо надлежит нам поведать божественную повесть, и мы откроем, от какого слова иностранного языка назван был ангел, явившийся пред нею, ибо в том нам обнаруживается и более точно разъясняется открытие преславно-го назначения. Дети Израиля объясняют не знающим еврейский язык имя Гавриила как «Бог и человек»²⁹. Ясно, что они переводят так, потому что — о могущество предвидения! — Бог ничего не создавал напрасно³⁰, а напротив, именно чтобы заранее объявить, что ангел получил только имя, что было им полностью подтверждено. Он возвестил всем об объявленном им самим рождении, и так Гавриил начинает с обращения к Марии, и говорит: «Радуйся, Благодатная, ты, получившая благовестие!»³¹. И после этого слова он тут же показал второе схождение свыше³² прибавлением радости; ибо первое слово — это обычное слово приветствия, тогда как второе приносит с собой свидетельство искренности, мысль: «Господь с тобою»³³, и одним единственным словом он открывает нам Деву как облаченную Богом. Однако время обнаружило полученную Марией благодать, и наполнилось ее чрево, ибо таким образом она была сочтена достойной пришествия, дабы утвердить его в соответствии с самую ее природой и для того, чтобы сделать весть заслуживающей доверия.

4. Иосиф же тогда впал в сомнение, не по поводу зримых

²⁸ Это уточнение продиктовано не только стремлением избежать начального аполинарианства. Это также формула, явившаяся мишенью антиоригенистских анафематизмов, в которых мы находим соответствующее греческое выражение *logikè kai noera*.

²⁹ Человек גבר и Бог אל. Эта фундаментальная этимология приводится уже в богородичной гомилии Прокла ВHG 1129, сказанной в 429 г. Ср. E. Schwartz. Acta consiliorum 1. 1/1 (1927), 104, стр. 29.

³⁰ Принцип оригеновской экзегезы. Ср., напр., *Василий*. О происхождении человека (= SC 160), 206–207. Заметим, что палестинские оригенисты оспаривали только предсуществование имен.

³¹ Грузинское *saxarelvano*, использующее тот же корень, что и *saxareba* (евангелие). Грузинские версии используют *mxiarulo* или *mimadlebuli*; в греческом для Благовещения сохранился термин *Evangelismos*.

³² Слово, богатое смыслом. Хотя Иисус не «воплощается» в слове ангела, оно, тем не менее, составляет первое откровение.

³³ Ср. Лк 1, 28. Отсутствие грамматической связки в оригинале не позволяет интерпретировать эти слова как пожелание.

форм, ибо был он человек праведный³⁴, но поскольку не бывало пророчеств о подобных чудесах. А что вы об этом думаете? Он был смущен в уме и словно ударом поражен беременностью Девы. Часто ли он говорил об этом с самой Девой? Да. «На что доброе мне теперь надеяться рядом с тобой, и что сама теперь думаешь? Как это ты не получила подобающего облика, когда закон был дан в наследие мужам праведным и святым и женщинам, не испытавшим зла. И это не для того, чтобы они умирляли остроту желанья в браке, а по закону природы и в надежде иметь детей. И слова эти — слова Бога, говорящего: Плодитесь и размножьтесь³⁵. Полагал я, что и ты так же должна была поступать, и для того я взял тебя за себя, о, Дева обетованная! Более не могу ничего сказать, но думаю, что таковая надежда охватила кого-то, беременность же свидетельствует, что девственность была нарушена. Итак, теперь удались от меня и удали от себя тревогу, и расти в покое, ибо я покрою событие молчанием, и никакое оскорбление не коснется благодати, которая в тебе!»

5. А теперь, мои возлюбленные сыновья, если вы согласны, обратимся к объяснению слов ангела, ибо Дева была сильно изумлена его словами, и она размышляла про себя, и ею всецело завладевал смысл услышанного. Тогда Гавриил утешил ее и сказал ей: «Не бойся, Мария; ибо ты обрела благодать у Бога, и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь ему имя: Иисус. Он будет велик, и наречется сыном Всевышнего, и даст ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца»³⁶. О, чудо, которому нет границ! Бог есть отец по природе, а не по благодати, и в истине было проповедано той, которая приняла в свое чрево³⁷; ангел лишь подтвердил ей то, что еще заранее и от начала было написано о нем в псалмах: «Я поставлю его царем наследия его над горою Сионом, над святою горою, возвещать повеления Гос-

³⁴ Ср. Мф 1, 19. Идея полностью изложить прямой речью сомнения Иосифа, по-видимому, возникла позднее диалогических форм конца V века.

³⁵ Ср. Быт 1, 28.

³⁶ Лк 1, 30–33.

³⁷ Повторное утверждение о реальной действительности второго схождения. Ср. древние представления о зачатии через слух, уже в *Послании Двенадцати Апостолов (Epistula Apostolorum)* во II веке.

подни. Господь сказал мне: Ты Сын мой, я ныне родил Тебя»³⁸. О, сила чуда, как велика твоя слава!

6. Теперь обратимся снова к могуществу слов Гавриила, ибо кто когда-либо видел рождение, доставленное Богом, обнаруженное именем и так вышедшее на свет, наделенное царским помазанием и получившее имя, дабы спасти род человеческий³⁹, чье царство создано было до начала времен и навеки с ним?⁴⁰ Также и Иоанн, о котором написано, что среди детей человеческих нет ни одного, большего по рождению, не единственный, кто пользовался достоинством имени, но Захария, отец его, дал его ему после рождения⁴¹ и не столько языком, сколь начертанием руки, ибо голос был пленником чудес, явившихся ему перед зачатием⁴². Итак, теперь Бог, посланный в мир, принимает зрак раба⁴³ и становится совершителем нашего спасения, более того, нашего бессмертия. И после рождения его пеленают свивальниками, и Господина всего мира кладут в кормушку, и Он, наполняющий небо и землю, лежит в кормушке для скота. Да, это показывает, что Творец должен стать как животные и принять образ овна⁴⁴ для спасения, а в дальнейшем и еще более того, он должен дать пищу архангелов, ибо он сказал: «Хлеб ангельский ел человек»⁴⁵. Напоминаю это вам, о множество неверующих, вспомните об Адаме⁴⁶, верьте этому слову и воззовите к тому, что видим здесь, чтобы освободить и уничтожить все, касающееся наказаний его служи-

³⁸ Пс 2, 6–7. Версия соответствует грузинскому тексту, ср. *М. Шанидзе*. P'salmuni. Тбилиси, 1960, с. 3.

³⁹ Здесь мы уже находим триаду «Бог, царь, человек» из Послания Юстиниана собору 553 г. Имена Гавриил и Иисус обрамляют царское воплощение согласно Пс 2.

⁴⁰ Здесь вновь видим протоктистские идеи: воплощение пребывает, тождественное самому себе. Отсюда следует, что царство помазания простирается от начала.

⁴¹ Ср. Мф 11, 11. Противопоставление двух наречений имен, до и после, типично для синкризиса в панегирике.

⁴² Ср. Лк 1, 11–20.

⁴³ Ср. Флп 2, 7.

⁴⁴ Имеется в виду агнец всесожжения, прообразом которого является овен, подменивший Исаака в жертвоприношении. Ср. Быт 22, 13.

⁴⁵ Пс 77, 25.

⁴⁶ Бог восстанавливает первоначального Адама через более низкие формы биологической жизни.

телей. Адам по своему послушанию стал причиной смерти людей и был нагим извергнут из рая⁴⁷, и по разумению своему фиговым листком прикрыл причину произведения потомства: но тот, кто для нас есть Адам, — это Христос, который создал первого Адама, ибо написано: «Первый человек Адам стал душою живущею, а последний Адам есть дух животворящий»⁴⁸. Бог исправил непослушание отца нашего и уничтожил страдания, что на нас обрушились по вине его. Он был Богом, и Он стал человеком. Он исшел из сего умного рая⁴⁹, и это вовсе не то же, что непонуждаемое Его исшествие из лона Девы. Вместо фигового листка он прикрыт свивальником, и он открывает нам истинный рай на небесах, и в сей же час нам предназначает бессмертие; потому и Павел законник подобно же провозглашает и говорит: «Ибо как смерть через человека, так через человека и Воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»⁵⁰, и еще написано: «Как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного»⁵¹. Ясно, что он нас отвращает от этой жизни, пригибающей нас к земле, ибо ему (Адаму) как раз и дано было имя, происходящее от слова земля⁵². Однако мы горячо стремимся войти в жизнь божественную и ангельскую и стать причастниками града небесного. Ибо первый Адам по собственному его желанию полностью пременялся, а затем вместо первого Адама Он сам открылся во плоти людям в мире. И сие в совершенном согласии с тем, что Давид псалмопевец написал: «Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты уготовил мне тело; всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда я сказал: вот, иду; в свитке книжном написано обо мне: я желаю исполнить волю Твою»⁵³. Ибо первое писание Завета, ставшее последним, имеет основание в Боге и должно

⁴⁷ Ср. Рим 5,14. Редко встречающееся противопоставление свивальников и фигового листа.

⁴⁸ 1 Кор 15, 45.

⁴⁹ Первый Адам, следовательно, был в умном раю — безусловно, оригенистское утверждение.

⁵⁰ 1 Кор 15, 21–22.

⁵¹ 1 Кор 15, 49. [В оригинале ошибочная ссылка на 1 Кор 15, 45. — Прим. ред.]

⁵² Противопоставление двух Адамов проявляется только в логике имени. «Адам» означает «земля».

⁵³ Пс 39, 7–9.

вернуться к нему, т.е. Слово подле Создателя, ибо и то и другое он осуществил и исполнил из себя и к себе⁵⁴, и стало быть, он нас учит также, что он вновь оживил первые слова, поскольку тот⁵⁵ так ими воспользовался, что сделал вовсе неузнаваемыми, дабы он снова их заставил сверкать и явиться как пришествие Христа Господа нашего. Ибо то же провозглашают и Церкви, как в книгах сказано: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же»⁵⁶, как думается мне, он каждому из двух Заветов предписывает поставить его во главу угла, ибо он пребывает вечно, как приходящий от него и к нему идущий, и он возвращается и себя соделывает себе подобным⁵⁷.

7. Да простится мне, что я уклонился немного от разговора про волхвов; а они также добавляют немало веры в эти слова. Ибо было время, когда святая синагога создала Персию⁵⁸ и покинула Вавилонское царство и ушла туда. Ее⁵⁹ вела звезда, и она указывала им дорогу. Иной раз останавливалась она над жильем, а иной раз спешила вновь, указывая им, какую дорогой следовать, и словно перстом указала царя, которого искали они с великим усердием, и затем исчезла из их глаз⁶⁰. Однако, я думаю, волхвы настолько желали увидеть что-либо, относящееся к рождению царя, что усиленно расспрашивали и тех, кто сопровождал их, и просто всяко-

⁵⁴ Речь здесь может идти только о противопоставлении и взаимной дополнительности Быт I и Ин I.

⁵⁵ Здесь снова «тот» обозначает земного Адама. О классической теме поблекшего и померкшего образа см. *H. Merki*. *Omoiosis theo*. Fribourg, 1952, SS. 168–169.

⁵⁶ Ср. Евр 13, 8.

⁵⁷ Здесь смешиваются между собой тринитарная икономия Отца и Сына и деяние искупления — такое смешение в особенности свойственно протоктизму.

⁵⁸ Здесь выражена обычная для раннего христианства идея, согласно которой все внешние религии в конечном счете основываются на библейском откровении.

⁵⁹ Здесь грузинский текст оставляет возможность понимать под словом «она» как синагогу, так и Персию. В конечном счете, звезда предназначена им. Это рассуждение очевидным образом согласуется с тем, что Исайя мог писать о Кире как о Мессии, поскольку именно персы разрешили восстановить храм.

⁶⁰ Здесь мы заполняем маленькую лауну, оставленную незаполненной *Абуладзе*. *Мравалтави*, 312, стр. 11: *mic'ae[qda]*.

го встречного. Они тревожили⁶¹ Иудею, желая узнать, не видели ли его прежде где-либо⁶², и разыскивали его самого⁶³, и раздражались и гневались на своего собственного поводыря⁶⁴. И пусть они и не понимали обращенных к ним слов, они тем не менее имели подтверждение в древнем писании, в коем он говорит: «Я покорю чужие народы»⁶⁵, ибо они были сочтены достойными прийти поклониться ему, Слову, рожденному Богом. Они спешили быть первыми из язычников и среди добычи бесов⁶⁶, и быть как те, кто с его пастбища⁶⁷. И как⁶⁸ говорит Он: «Настоящие начатки новых плодов»⁶⁹, они поклонились Эммануэлю как Богу⁷⁰, как царю и в то же время как смертному: «...принесли ему дары: золото, ладан и смирну»⁷¹, ибо написано: «Чти Господа от имения твоего и от начатков всех прибытков твоих»⁷². И в псалме он говорит: «Все, кто⁷³ далеко от него, приносят ему дары»⁷⁴; он нам сообщает то, что должно свершиться от сего Божественного слова, как уже свершившееся, и в то же время он нам открывает в сем откровении, что лишь имеет еще свершиться чрез долгое время. А отчего Божественная звезда просветила волхвов, а не кого-нибудь другого относительно Рождества? Именно оттого, что они открыли и провозгласили всем истинность события, превосходящего

⁶¹ Мы читаем с. 312, стр. 15 как *gamof[da]uzeldes*.

⁶² В той же строке мы читаем: *da t'u odes [sa]da ixilon...*

⁶³ Местоимение «они» в данном контексте должно означать «людей Ирода».

⁶⁴ Мы читаем строку 16 как *vit' arc' a t'wi[ssa]cinamiguarsa hrisxvides...*

⁶⁵ Пс 59, 16.

⁶⁶ Мы читаем строку 21 как *natquenavisa misgan[c' a], da...*

⁶⁷ Ср. Ис 10, 6. Идея здесь заключается в законном возвращении добычи язычников, того, что из нее еще можно было возвратить.

⁶⁸ Мы читаем строку 22 как *da itqwis [od]les privelnaqop't'ay...*

⁶⁹ Ср. Исх 23, 19. Волхвы сами являются «начатками» язычников, и в то же время они приносят жертвы, отвечающие обряду подлинного храма.

⁷⁰ Мы читаем строку 23 как *vit' arc' a [ga] da meup' esa...*, где *ga* есть обычное сокращение для *gmerts*.

⁷¹ Мф 2, 11.

⁷² Притч 3, 9.

⁷³ Мы читаем в строке 26: *qovelt'a [ri] arian...*, где *ri* есть обычное сокращение от *romeli*.

⁷⁴ Пс 75, 12.

всякий разум; чтобы верующие в чужой закон отбросили всякое недоверие и сомнение благодаря благодатно данному слову, и к тому же еще, чтобы исполнилось слово первых пророков, говорящих: «Так многие народы приведет он в изумление; цари закроют перед Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было сказано им, узнают то, о чем не слышали»⁷⁵. Ирод допрашивал их с гневом, гневом весь исходил, и из-за них погубил он много младенцев.

8. Итак, сказано достаточно, множество раз я уж повторял вам это. Однако также и пастухи нечто получили по вере своей и возвещали о рождении царя, ибо и они тоже получили откровение о явлении Божества⁷⁶. И здесь Он желает явственно показать то еще, что надлежит пастырям Церкви быть для своих учеников вождями и вожатыми, ибо ничто не нарушает невинности овец, и они подобны тем, кого Он призывает творить всякое благо для Церкви; и поскольку Господь наш Христос — царь и пастырь и Бог, им в первую очередь возвещено было о пришествии Христа во плоти и о его явлении среди людей, ибо так говорил Иезекииль, видевший дивное могущество Божие: «Я спасу моих овец, и они не будут уже расхищаемы, и рассужу между овцою и овцою и поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба моего Давида; он будет пасти их, и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это и провозгласил дому Давидову завет мира, и истреблю от земли душу развращенную»⁷⁷. И в другом месте он сказал о нем: «И произведу у них насаждение славное, и не будут уже погибать от голода на земле и терпеть посрамления от народов»⁷⁸. Однако сказал он сие потому, что речь здесь шла не о том, кто происходит от Иессея, но о том, кто должен родиться в роде Давидовом, о Христе. И затем известно, что, оставив множество потомков, упокоился он вдали от сей жизни⁷⁹, сей псалмопевец и пророк, и предсказал заранее и открыл всем, но Исайя

⁷⁵ Ис 52, 15.

⁷⁶ Благовестие от пастухов к волхвам относится, главным образом, к царскому мессианскому достоинству младенца, изначально ипостазированному, см. выше прим. 40.

⁷⁷ Иез 34, 22.

⁷⁸ Иез 34, 29.

⁷⁹ Ср. описание смерти Давида 1 Цар 2, 10.

поведал нам наперед и сказал: «Вот Господь восседает на облаке легком и грядет в Египет и сокрушит идолов египетских»⁸⁰. О том же говорит и евангелист: «...се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми младенца и мать Его, и будь там, доколе не скажу тебе»⁸¹. И со всем правом евангелист говорит: «Я поклялся Давиду, святому моему, и я его не обману, и род его пребудет вовеки, и трон его как солнце пред лицом моим»⁸². И Аввакум пророк говорит: «Еще краткое время, еще немного, и тот, кто приходит, придет и не замедлит»⁸³. И в другом месте он говорит: «Вот придет Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет Вас»⁸⁴.

9. Многочисленны сии слова, нам ниспосланные, и неопценимы они для веры, но есть также и еще. Известное нам нас уже покинуло, ибо не следует нам тщиться единым разом сказать все о вещах сих, а скорей лишь некие извлечения, дабы представить присутствующему собранию словно бы некий сноп от трудов наших. Однако вы, стоящие здесь пред Богом и служащие тайнам Его, и равно все другие, наполняющие и украшающие прекрасную сию церковь, подобные прекрасным виноградным лозам, подчините мне умы ваши, особенно же теперь, будучи уже в знании всего, что я вам поведал, и в гавани православия, куда я веду вас, ибо сие есть воистину тихая гавань, куда он сам нас приводит от терзаний к нашей невыразимой вере. Итак, должно и вам, новообращенным и рожденным в церкви, пройти чрез баню второго рождения, ибо вы были признаны достойными верить и исповедовать Отца, Сына и Святого Духа, Троицу, видимую чрез единицу и единицу, видимую чрез Троицу⁸⁵. Ибо бывшее единым — разделено, и то, что неразделимо, стало единым, что также чудесно и что есть единое Слово Троицы с тою же единственной изначальной надеждой. И если кто примет сие со святым

⁸⁰ Ис 19, 1.

⁸¹ Мф 2, 13.

⁸² Ср. Пс 8, 4–5.

⁸³ Ср. Авв 2, 3.

⁸⁴ Ис 35, 4.

⁸⁵ Здесь автор переходит к теме крещения, и в ней он оставляет аргументацию от Писания в пользу некоей более новой, что им и было обещано в начале проповеди.

разумом, то засияет он ярче света и укрепится разумом под водительством книг и отцов. Ибо Отец, суший прежде всех век, Бог и Слово и творец всего переоблачился в нашу природу из любви к людям⁸⁶, и освятил в себе человечество, и, подобно закваске, всему дал подняться и присоединил к себе, Он, кто приял тело Пресвятой Девы Богородицы и стал посредником в силу своего духа знания между Божественностью и тяжестью тела. И так он укрепил бывшее разделенным надвое своей самостью посредника, стал для всех полностью как мы, кроме лишь греха⁸⁷, и вот почему мы в нем исповедуем Бога совершенного, по сущности и по знанию, ибо он был соделан, исходя из разделения, единством мощи двух природ или сущностей, плод чрева Девы, и он пребывает недвижимым и нераздельным; вот почему мы исповедуем право, то есть, воистину святую Деву как Богородицу, ибо Слово прежде всех век и Бог истинный прияло в ней тело и стало человеком.

10. И мы сие говорим не потому чтобы Слово Божие получило начало, но потому, что он получил от нее тело, и он необратимо присоединил к себе наш ум, подобный его сущности⁸⁸, и он стал человеком, и получил он имя Сына человеческого, и он не изменился какою бы то ни было силой в своей божественности, ни тем более не был он создан от начала человеком в чреве святой Девы. И так снизошло на него слово сие, что это тут не рождение Бога, а пришествие при рождении, по слову великого Григория: «Тот, кто вечен и единосущен, соединился с нами телом и кровью»⁸⁹, как говорит святой апостол: «Все, что наше, Он взял на себя, кроме только греха, по великой любви к людям, которая у Него и которая обладает божественной природой»⁹⁰, в чем божественность соприкоснулась с телом, ибо божественность столь же

⁸⁶ Именно это место более всего смутило К. Кекелидзе при комментировании недавнего издания Абуладзе. Несомненно, в нем имеются протоктистские идеи.

⁸⁷ Формула анафоры св. Василия, основанная на Евр 4, 15.

⁸⁸ Еще одно отрицание позиции исохристов, в соответствии с которой Христос не имеет собственно человеческого духа.

⁸⁹ Ср. слово на Рождество ВHG 1921; PG 36, 325 В 1–11. [Русск. пер.: *Св. Григорий Богослов*. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // *Он же*. Творения. Т. 1. СПб., изд. Сойкина, б.г., сс. 522–532. — *Прим. ред.*]

⁹⁰ Ср. Евр 4, 15.

бесстрастна, сколь и бестелесна. Однако нас ради он пострадал во плоти, как сказал верховный апостол: «Итак, Христос пострадал за нас плотию»⁹¹, и он не сказал божественностью, ибо божественность истинно есть и остается бесстрастной, как написано в пророчествах: «Ибо я — Господь. Я не изменюсь»⁹².

Итак, теперь мы знаем, что Христос воистину Бог, и мы говорим страсти Христовы и страсти Бога по плоти, ибо нет другого Христа кроме него, который стал человеком; мы знаем Слово Божие, и [мы знаем] что он говорил с людьми⁹³ и подвергся смерти ради спасения нашего, дабы сломить мощь врага и освободить нас от грехов, напавших на нас, и он изменит в Боге и Отце природу сию, что есть наша природа⁹⁴. Вот почему мы исповедуем его как Господа, спасителя и Бога истинного, единосущного Отцу в божественности и единосущного нам в человечности. И если мы знаем две природы, не разделенные по сущности, то единство их остается неизменным и нераздельным во всем с одной единственной личностью и одной единственной силой, «ибо Он един, источник двух, и исходя из этого единства, два существуют», как сказал святой Григорий⁹⁵. Однако, он никогда не упраздняет самости природ; в силу единства, он скорее открывает самость двух природ и ее собирает в одну личность и в одну силу. Мы не делим на две личности, не творим ереси, да отвергнемся этого! ибо не следует, чтобы кто-либо отделял в божестве человечество; и никогда мы не скажем один и тот же единственный Сын Божий, Слово едиnorodное и Господь Иисус Христос⁹⁶, и в то же время исповедуем и веруем лишь в единство человечества и божества, будь то по условленности, или по равенству чести, или по присоединению, или в каком-либо другом единении, и не полагаем

⁹¹ 1 Петр 4, 1.

⁹² Мал 3, 6.

⁹³ Вар 3, 38.

⁹⁴ Еще одна поразительная идея, несомненно, протоктистского происхождения.

⁹⁵ См. ту же проповедь на Богоявление, PG 36, 325 В 14.

⁹⁶ Это предложение почти невозможно понять, не имея перед глазами текста 7-й анафемы 553 года. На самом деле, высказанное здесь ложно лишь постольку, поскольку оно отрицает реальное воплощение. С этим связано и отношение к Царству прежде всех век.

его тварью во всем, уподобляясь нечестивцу Несторию, да отвергнемся этого! и тем паче не принимаем его в изменении и непогрешимости, подобно призраку святоши Евтихия, да отвергнемся этого! Итак, где не затрагиваются ни разделение, ни изменение, там отлично известно, что единство сущности пребывает живым и сохраняется в самости природ, и таким образом единство божества и человечества его устроено было по сущности, но деятельность его сохраняется подобно же неизменной более, нежели природа, ибо Господь всегда один и тот же до того как облекся в тело, или же до того как стал человеком, а равно и после этого, Он всегда тот же в истине, покланяемый и славимый со Отцем и Святым Духом. Это же нам рассказывают божественные книги, и богоносные учителя Церкви провозглашают то же.

11. Итак, по причине всего этого, и вас также, возлюбленные, прошу помнить о сих вещах, не с тем, чтобы вы их писали на стенах и на дверных косяках домов ваших⁹⁷, но когда отдыхаете, и когда стоите, и когда выходите⁹⁸, и когда собираетесь вместе, и когда прерываете труд свой, ибо во время пения псалмов и во всяком месте, весьма благое дело помянуть и почтить Бога и православное учение в духе, угодном Богу. А наряду с этим, помните также и о том, что дана вам возможность направить умы ваши ко спасению. Дадим друг другу знаки дружбы человеческой, ибо мы, все и каждый, — люди, нуждающиеся в этом. Никто из нас да не повернется спиною к бедному из любви к богатству, ибо все мы одной природы, тогда как сокровище слова переходит смиренно от одного к другому и обменивается. Далее, будем избегать и злословия, ибо слова злые пронзают как стрела ближнего, ибо быстр язык грешника, и добивается победы⁹⁹. Посему также долг наш и когда надо дать свое суждение о слове лживом, и сколь тогда нам убавится наказание за дурные наши деяния. Итак, пусть каждый будет судьей своих грехов, и пусть не винит никого кроме себя, и таким образом откроется праведник. Ибо кто спрашивает себя сам, не будет допрошен другими. Омойте руки свои, возлюбленные, милостыней в пользу бедных, а не плесканьем, ибо тот, кто

⁹⁷ Ср. Втор 6, 7–9, а также современные иудейские обычаи.

⁹⁸ Ср. Пс 1, 1–2.

⁹⁹ Ср. Пс 34, 14; Иак 2, 26.

говорит: «Не подобает входить во святилище с немывтыми руками», — я не могу его понять, ведь тот, кто следует природе, делает так же. Речь сия — не поиск славы, а наставление, свыше даваемое нам здесь, бедным братьям, каковы мы все, ибо не подобает стыдиться такого наименования, ибо за таковых нас посчитал и Творец, и каждому Он указывает его благо и говорит так: «И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам, так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали и Мне»¹⁰⁰, ибо Он сам облекся в плоть, которая дышит тем же воздухом, что и мы. Итак, когда мы ныне увидим их стоящими перед святыми вратами¹⁰¹, вместо омовения напоказ, пойдем к ним, и что будет у нас — отдадим им. И что есть пятно греха на нас, мы этого устыдимся, и войдем в очищение, ибо теперь будет уже у нас больше дерзновенной решимости стоять пред Ним и молиться, покуда по крайней мере не омоет Он все тело наше¹⁰², ибо и Писание нас учит тому. Не сказал Он: «...умытые руки и белые одежды»¹⁰³, но даст нам во время молитвы сердце святое, о коем Христос Бог наш сказал, укоряя вождей еврейских: «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете; а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства»¹⁰⁴. И так же апостол сказал в книгах: «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого»¹⁰⁵. И пусть даст мне Господь жить достойно по вашему подобию¹⁰⁶, и тогда в день оный сплету венец¹⁰⁷. И вас Господь пусть соделает достойными услышать от меня и исполнить это благовестие, и получите вы отпущение грехов, и исполнится в вас¹⁰⁸ слово апостола, где он говорит: «Сам же Бог мира да освя-

¹⁰⁰ Мф 25, 40.

¹⁰¹ Интересное указание на внутреннее устройство алтарей, очевидно, снабженных иконостасами.

¹⁰² Ср. Ин 13, 9.

¹⁰³ Очевидно, речь идет о белой одежде в Мф 22, 11 и в Откр 19, 8.

¹⁰⁴ Лк 11, 39.

¹⁰⁵ Тит 1, 15.

¹⁰⁶ По-видимому, неопиты имеют совершенное подобие (Быт 1, 26), так что новокрещенные служат образцом самому Петру.

¹⁰⁷ Не намек ли это на близящуюся смерть Петра, призванного наслаждаться венчанной полнотой совершенного подобия?

¹⁰⁸ Начиная со слов «исполнить благовествование» в издании Абуладзе

тит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохраняется без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»¹⁰⁹, заступничеством пресвятой и преславной Богородицы и Приснодевы Марии.

КОММЕНТАРИЙ

ПЛАН И СТРУКТУРА ГОМИЛИИ О РОЖДЕСТВЕ

В том виде, как мы ее прочли, гомилия Петра Иерусалимского поднимает целый ряд разнообразных вопросов. Мы последовательно рассмотрим план гомилии, имеющиеся в ней богословские идеи, предположительно протоктитское прошлое Петра, вопрос о литургическом использовании гомилии в рождественском цикле, и в заключение обсудим смещение Юстинианом Макария II за оригенизм.

Гомилия Петра Иерусалимского с самого начала предстает как проповедь епископа, отстраненного от дел. Несколько раз он повторяет, как часто он трактовал ту или иную тему перед своей паствой, и как он опасается впасть в повторение¹¹⁰. Не может идти и речи о том, чтобы отнести подобное сочинение к начальному периоду его епископского правления, сразу после 524 года. Напротив, оно скорее относится к концу его служения, длившегося двадцать восемь лет, и должно быть создано незадолго до 552 г., года его кончины. Если «венец», который он собирается сплести, есть намек на его близящуюся смерть, то можно предположить дату в окрестности Рождества 551 года¹¹¹. Есть и другие соображения, которые заставляют склониться к этой дате. Гомилия построена по вполне классическому плану, постоянно нарушаемому обширными догматическими экскурсами, которые в конце концов затемняют тему праздника, в чем проповедник и винится не раз¹¹², напоминая себе, что следует говорить о сегодняшнем праз-

на с. 316, строки 31–33, имеется диплограмма из двенадцати слов, перевод которых для нас совершенно не доступен.

¹⁰⁹ 1 Фес 5, 23.

¹¹⁰ В начале глав 3, 8 и 9.

¹¹¹ См. примечание 107.

¹¹² В начале глав 6 и 7.

днике. Это показывает, до какой степени Петр Иерусалимский, наставляя паству, озабочен вопросами, разделяющими общину. Заключительный призыв к согласию приводит выражение пастырских чувств в гармоническую связь с догматическими экскурсами.

Принятое нами разделение на главы — отсутствующее в издании Абуладзе, который ограничивается разбиением на абзацы (кстати, более многочисленные в рукописи) — сделано в попытке следовать ритму проповедника: мы начинаем новую главу там, где оратор признает, что пренебрег поставленной темой, и этим цезурам в конце глав обычно соответствует набор цитат из писания, подкрепляющих освещение взятых тем. Вот общая картина всех одиннадцати глав:

1. Вступление, где в параллель естественному рвению мореплавателя и земледельца, нас призывают проявить такое же рвение по отношению к вечным ценностям.

2. О божественном динамизме спасительной воли Божией по отношению к безразличному человечеству.

3. Первая тема: Благовещение. Об имени Гавриил, означающем Бог и Человек, и проистекающие отсюда богословские заключения.

4. Вторая тема: сомнения Иосифа вызваны молчанием Писания относительно девственного рождения.

5. Третья тема: слова Архангела суть реализация воплощения в Деве.

6. Четвертая тема: могущество слов Архангела и предсуществующее имя единственного истинного Адама.

7. Пятая тема: волхвы, представляющие начатки язычников, поклоняются Богу, Царю и Человеку.

8. Шестая тема: пастухи поклоняются Царю, как образ будущих пастырей Церкви.

9. Седьмая тема: принявшие крещение во имя Троицы, и отношение творения к искуплению.

10. Богословское обоснование воплощения, и за ним три анафемы — против анонимов, против Нестория и против Евтихия.

11. Заключительный призыв к сближению и взаимопониманию в общей бедности.

Глава 10, возникающая как развитие темы крещения, несомненно, завершает логически ряд экскурсов, которые, благодаря своему богословскому характеру, отчасти поглощают собой скриптуральные иллюстрации обсуждаемых тем. Главная тема праздника оказывается несколько затушеванной, как этим, так, кроме того, и частыми замечаниями об очевидности приводимых свидетельств. Однако в самом начале автор заявляет о своем желании сказать нечто более новое, чем говорится обычно¹¹³. В итоге же, мы имеем классическую тематическую гомилию, дополненную злободневным богословием, к которому слушатели не могли остаться безразличными. Сама тема Рождества подчинена более широкому освещению темы Девы и всего, что связано с этой темой.

БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ ПЕТРА ИЕРУСАЛИМСКОГО

К. Кекелидзе суммирует позицию Петра Иерусалимского следующим образом: 1. Сам Отец облекся плотию прежде всех век, как творец всего сущего. 2. Один Христос, Сын Божий, стал человеком, но не прежде всех век. 3. Бог родился ради человечества¹¹⁴. Эта система взглядов, как он не без оснований считает, ближе всего к монархианству II–III вв., к патрипассианству и первоначальному модализму; и перед нами оказывается древний псевдо-эпиграф, сохранившийся под псевдонимом. Однако достаточно погрузиться в контекст оригенистских споров в Палестине VI в., в особенности, в период между 543 и 553 гг.¹¹⁵, между синодом Мины и V Вселенским Собором, чтобы обнаружить взгляды, вполне современные Петру Иерусалимскому. Рассмотрим по порядку различные темы проповеди со строго богословской точки зрения.

Начиная с главы 3, Петр замечает, что Христос получил от Девы разумную и познающую душу¹¹⁶. Противоположная пози-

¹¹³ Начало главы 2.

¹¹⁴ *Кекелидзе*. Гомилия Петра Иерусалимского, прим. 5 на сс. 230–231.

¹¹⁵ Кекелидзе прекрасно видел, насколько эта гомилия соответствует указанному контексту, но он не сопоставил ее с текстом Кирилла Скифопольского. Полезное во всех случаях описание рассматриваемого периода дано в работе: *A. Guillaumont*. Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. Paris, 1962, pp. 124–166.

¹¹⁶ См. выше прим. 28 к главе 3.

ция была предметом 9-го анафематизма 553 г.; в согласии с ней, Словом Божиим якобы было одушевлено тело, не одушевленное душой λογική και νοερά¹¹⁷. Эти два греческие термина, несомненно, дали по-грузински *metquelit'a da sac'naurit'a*¹¹⁸. Несколько далее в имени «Гавриил» он находит первое схождение, а в «Господь с тобою» — второе, а именно, воплощение в собственном смысле слова¹¹⁹. Это соответствует, хотя и в переформулированном виде, учениям Второго анафематизма, согласно которым чистые сущности якобы существуют независимо от имен, а также Седьмого анафематизма, согласно которым Иисус якобы станет ангелом среди ангелов¹²⁰. Здесь, напротив, имя ангела приобретает пророческий смысл, не затрагивающий прямо сущность воплощенного; в то же время, посредничество ангела составляет первое схождение, внешнее по отношению к воплощению в собственном смысле слова.

В главе 6 мы находим по порядку: имя Гавриила, царское помазание, имя Иисуса, и царство, созданное от начала, — несомненно, в греческом оригинале здесь стояло βασιλεία πρωτόκτιστος¹²¹. Следует сопоставить это с текстом Шестой анафемы 553 г.: ἔνα νοῦν ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα¹²². Именно протестуя против спекулятивизации (la poétisation) Христа, Петр Иерусалимский говорит: «Бог прислан в мир»¹²³. Замечателен также конец главы 6, где обсуждается миссия и возвращение Слова согласно началу книги Бытия и началу Евангелия от Иоанна. Анафема 6 гласит: νοῦς δημιουργικὸς προὔλαρχων τῷ κόσμῳ¹²⁴, тогда как анафема 7: Χριστὸν ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων ἐνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ¹²⁵. Именно против этих представлений пишет Петр:

¹¹⁷ *Дикамп.* Оригенистские распри, сс. 94.

¹¹⁸ *Абуладзе.* Мравалтави, с. 309, стр. 14.

¹¹⁹ См. прим. 32 к главе 3.

¹²⁰ *Дикамп.* Оригенистские распри, сс. 90 и 93.

¹²¹ Царство первоизданное (греч.). — *Прим. ред.*

¹²² Там же, 92. [<в> единый Ум, ставший Христом и Царем. — *Прим. ред.*]

¹²³ *Кекелидзе.* Гомилия Петра Иерусалимского, 132; *Абуладзе.* Мравалтави, с. 314, стр. 11–15.

¹²⁴ *Дикамп.* Оригенистские распри, 92. [Ум мирозидательный, существовавший прежде, нежели мир. — *Прим. ред.*]

¹²⁵ Там же, 93. [что Христос в облике Бога существует прежде всех век

«Он вышел из умопостигаемого (poétique) рая»¹²⁶, чтобы выразить схождение воплощения и в то же время отличить его от земного рождения. Отсюда следует, что Христос действительно является умопостигаемым от начала, но это свойство не определяет его в момент воплощения. Миссия и возвращение Христа — причина обращения и восстановления человека, созданного по образу, когда образ стал обесцвеченным и неузнаваемым¹²⁷. В послании Юстиниана по этому поводу говорится очень выразительно: ἕνα δὲ μόνον νοῦν ἐκ πάσης τῆς ἐνάδος τῶν λογικῶν ἀκλόνητον μεῖαι καὶ ἀκίνητον τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὃς καὶ Χριστός, βασιλεὺς καὶ ἄνθρωπος γεγονέναι¹²⁸. Приведенное изложение обличаемой ереси напоминает описание волхвов и спасения народов в главе 7, где Христос изображается как Бог, царь и человек¹²⁹. Здесь снова понятие божественной самости помогает Петру избежать оригенизма, осужденного в 553 году. Следует перечитать фразу, более всего изумившую К. Кекелидзе: «Отец, суший прежде всех век, Бог и Слово и творец всего, переоблачился в нашу природу из любви к людям»¹³⁰. С Отцом как Богом связан Сын как Бог в одной фразе весьма протоктистского звучания.

Действительно, приближаясь к теме крещения, Петр обращается к Троице. Чтобы отчетливей обозначить божественную самость Христа, он рассуждает об обратимости сопоставлений Божественных Лиц акту творения и акту искупления в его творческом аспекте — и тут его рассуждения близки савеллианству и патрипассианству. Как это хорошо видел Кекелидзе, Петр, собственно говоря, учит о воплощении Отца. В то же время даже здесь его выражения ассоциативны. Аналогично, в главе 10 Петр

(эонов), объединившись с Богом посредством Слова. — *Прим. ред.*]

¹²⁶ Прим. 49 к гл. 6.

¹²⁷ См. конец гл. 6.

¹²⁸ *Дикамп.* Оригенистские распри, 92. [только единственный Ум из всей Единицы разумного остался невозмутим и недвижим, <Ум> Божественной любви и созерцания, Который стал также Христом, царем и человеком. — *Прим. ред.*]. Послание Юстиниана синоду 553 г. по существу воспроизводит письмо Конона, представленное императору.

¹²⁹ Прим. 70 к гл. 7.

¹³⁰ Прим. 86 к гл. 9.

с трудом избегает патрипассианства: он говорит о страстях Бога по плоти¹³¹.

В свете всего этого необходимо перечитать первый из анафематизмов, поначалу озадачивающий: «Никогда мы не скажем один и тот же единственный Сын Божий, Слово едиnorodное и Господь Иисус Христос»¹³². На самом деле «единственность» здесь понимается в смысле исключения полноты человечества. Помазание представляет царство. Противники-исохристы, осужденные в 553 г., говорят об *умной эннаде*. Таким образом, в нашей гомилии мы видим епископа, во всем согласного с православными определениями против исохристов-оригенистов, но в то же время очень близкого к позициям протоктистов (это речение Кирилл Скифопольский не особенно поясняет)¹³³. Однако вспомним, что всего за месяц до смерти Петра, в сентябре 552 г., Конон посылается Великой Лаврой к Юстиниану и берет с собой Исидора¹³⁴, главу протоктистов, примкнувших к православию. Именно в этом контексте нам надо тщательно разобраться, кем был Петр Иерусалимский в течение двадцати восьми лет своего епископства.

ПЕТР ИЕРУСАЛИМСКИЙ, СТОРОННИК ПРОТОКТИСТОВ

Настоянием на икономии спасения, включенной уже в творческий план Троицы прежде всех век, оправдывается как термин «протоктисты», так и параллельно использовавшийся термин «Тетрадиты»¹³⁵. Последний термин уже сам по себе позволяет увидеть, насколько Троица могла быть задета подобным внедрением плана искупления в имеющее родиться Тело Христа. Петр Иерусалимский выходит из затруднения, настаивая на самости Лиц Троицы и самости природ во Христе¹³⁶.

Между 524 и 552 гг. мы видим Петра Иерусалимского, уро-

¹³¹ См. прим. 91 к гл. 10.

¹³² См. прим. 96 к гл. 10.

¹³³ *Шварц*, Кирилл Скифопольский, с. 197.

¹³⁴ Там же, 193–198.

¹³⁵ Монахов Фирминской лавры называли также и тетрадитами, см. *Шварц*, Кирилл Скифопольский, с. 197.

¹³⁶ Этому посвящена вся 10-я глава.

женца Элевтерополиса, многообразно вовлеченным в полемические споры этого периода. Кирилл Скифопольский, вероятно, испытывал особое почтение к епископу, который в 532 г. разрешил св. Савве поездку в Константинополь с целью получить от Юстиниана освобождение от налогов и льготы в связи с бедствиями, вызванными бунтами самаритян¹³⁷. Тем не менее, во многих случаях Кирилл не скрывает компромиссов Петра с оригенистами. Уже при распределении имперских субсидий тысяча номизм (золотых монет) ушла на поддержку оригенистских монастырей еще до кончины св. Саввы¹³⁸. По наущению главы оригенистов Нонна Петр убрал из литургических диптихов имя Ефрема Антиохийского¹³⁹. Около 544 г. в Константинополе Петр настолько подпал под влияние Федора Аскидаса, что назначил двух синкеллов ему прислуживать — а эти последние отказались принять Геласия, посланца Великой Лавры, отправленного в Константинополь для поддержки позиции православных. Дурной прием сказался так сильно, что Геласий умер в пути, и Кирилл не скрывает своего преклонения перед этим мучеником истины¹⁴⁰. Это произошло не позднее 546 года. В 547 г. в Великую Лавру был назначен Григорий, и за этим последовал уход большого числа православных¹⁴¹. Несомненно, епископ Иерусалимский не мог быть полностью безразличным к таким переменам. После смерти Нонна происходит providенциальный раскол между оригенистами, за что Кирилл Скифопольский горячо благодарил Господа¹⁴². В 548 г. Лавра Фирмина противостоит Новой Лавре: первые — протоктисты, вторые — исохристы. Заметим, что Исидор, глава протоктистов, отстаивает свои тезисы в Святом Сионе *δοὺς αὐτῷ τὸν λόγον εἰς τὴν ἁγίαν Σίω̅ν ὡς οὐκ ἀντιλαμβάνεται τοῦ τῆς προουλάρξεως δόγματος*¹⁴³. Ясно, что речь Петра всего ближе — к

¹³⁷ *Шварц*. Кирилл Скифопольский, с. 173.

¹³⁸ Там же, с. 188.

¹³⁹ Там же, с. 191.

¹⁴⁰ Там же, сс. 193–195.

¹⁴¹ Здесь мы следуем хронологии Дикампа, *Оригенистские распри*: февраль 547 — время изгнания православных монахов из Лавры при введении туда Григория.

¹⁴² *Шварц*. Кирилл Скифопольский, с. 197.

¹⁴³ *Шварц*. Кирилл Скифопольский, с. 198. [Приведа ему такой довод

лагерю протоктистов, ставших на путь соединения с православными. Может быть, и сама эта гомилия сыграла некоторую роль в примирении сторон. Во всяком случае, когда Конон и Исидор отправляются в Константинополь, их единение уже достигнуто, и на сей раз посланцу Великой Лавры не пришлось выносить испытаний, выпавших на долю Геласия. В итоге, не следует удивляться сильным протоктистским и тетрадитским тенденциям в гомилии Петра Иерусалимского. Петр не дает нам полной картины первоначального протоктизма; вероятно, достаточно лишь не слишком настаивать на полном воплощении Христа. Следы исохризма можно заметить в любопытном замечании Петра в главе 10: «Он изменит в Боге и Отце природу сию, что есть наша природа»¹⁴⁴. Несомненно, протоктисты переносили на Отца чисто умные атрибуты, которые их противники присваивали исключительно Христу.

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ГОМИЛИИ ПЕТРА ИЕРУСАЛИМСКОГО

Была ли проповедь Петра Иерусалимского произнесена на Рождество, 25 декабря? Если читать заголовок по Тбетскому кодексу, следовало бы назвать 25 декабря 551 г., или в крайнем случае года предыдущего, ибо объединение, о котором свидетельствует гомилия, несомненно, не могло быть достигнуто быстро. Призыв к взаимному согласию и братской любви имеет ту же направленность. Однако в ту эпоху само существование праздника 25 декабря еще крайне маловероятно¹⁴⁵. Стоит увидеть, сколь существенно в главную тему гомилии включается тема Благовещения, чтобы понять, что перед нами древний богородичный праздник, близкий по времени к Рождеству, которого в Иерусалиме не праздновали — там в этот день был праздник Давида и Иакова¹⁴⁶. Заключительная фраза гомилии подходит полностью к богородичному праздни-

вразрез со святым Сионом: это де не противоречит догмату о предсуществовании. — *Прим. ред.*]

¹⁴⁴ См. прим. 94 к гл. 10.

¹⁴⁵ *ван Эсбрук*. Послание Юстиниана, сс. 365–366.

¹⁴⁶ Ср. *ван Эсбрук*. Древнейшие грузинские гомилии, сс. 326–328.

ку¹⁴⁷. По-видимому, эта гомилия была уже включена в рождественский цикл литургических чтений, когда Юстиниан разослал послание о праздниках Рождества и Сретения Господня, около 561 года. В этом послании празднование Сретения передвигается с 15¹⁴⁸ на 2 февраля, в соответствии с предшествующей реформой, постановившей праздновать Рождество 25 декабря. Текст послания позволяет предполагать наличие и некой предшествующей реформы, время которой по всем соображениям может относиться лишь к правлению Евстохия, епископа, поставленного Юстинианом вместо Макария II, смещенного им за оригенизм.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ГЛАВА ОРИГЕНИЗМА:
МАКАРИЙ II ИЕРУСАЛИМСКИЙ

По смерти Петра монахи Новой Лавры немедленно поставили на Иерусалимскую кафедру Макария II¹⁴⁹. Тем самым, есть все основания полагать, что Макарий был исохристом, и что внутреннее соперничество между оригенистами определило скорость, с которой Святой Сион получил нового епископа. Если он был избран единогласно, то очевидно, что назначение не встретило сопротивления. Однако это назначение вызвало смуту, которая всего лишь через два месяца привела к поставлению Евстохия. Евстохий был экономом Александрийской Церкви, и, таким образом, не имел особых причин быть замешанным в междоусобицы. Поразительно, что после смерти Евстохия (563/564 г.) Макарий II тут же вновь занимает кафедру вплоть до 567/568 г.¹⁵⁰, что могло бы указывать либо на сугубо местный характер меж-оригенистских разногласий, либо на особую личную роль Юстиниана в переменах на епископской кафедре (когда Макарий II повторно занимает кафедру, Юстиниан уже умер). Не следует, пожалуй, исключать возможность того, что позиция Макария была достаточно близкой к позиции Петра, и потому его возвращение не вызвало особых трудностей. Но, быть может, еще правильнее предположить, что Макарий II вообще не покидал Святой Сион,

¹⁴⁷ См. заключение гл. 10, где упоминается Богоматерь, а не Рождество.

¹⁴⁸ В оригинале статьи ошибочно указано 14 февраля. — *Прим. ред.*

¹⁴⁹ *Шварц*. Кирилл Скифопольский, сс. 198.

¹⁵⁰ *ван Эсбрук*. Послание Юстиниана, сс. 366–367.

а Евстохия понизили в должности, переведя в Новую Лавру¹⁵¹, несколько синаксариев которой дошли до нас только на грузинском языке в той же среде, в которой сохранились письмо Юстиниана и гомилия Петра.

В свое время В. Саркисян, обнаружив в публикации текста анонимной армянской хроники VII в. имя епископа *Иостос*¹⁵², высказал предположение, опираясь на даты событий, что здесь имеется в виду епископ Евстохий; доверившись этому предположению, мы оказались введены в заблуждение. Сначала мы даже решили, что произошло искажение имени¹⁵³. Позднее мы поняли, что этот Юст Иерусалимский при Юстиниане играл роль анти-епископа в Иерусалиме и в Святом Сионе¹⁵⁴. Не переосмысливая ту роль, какую сыграл Евстохий, мы придерживались отождествления между Евстохием и Юстом Иерусалимским. Но в свете тех событий, о которых мы напомним, очевидно, что Макарий II не покидал своего поста. По-видимому, в течение некоторого времени в Иерусалиме существовала традиция двойного епископства. Макарий II принял имя Юста Иерусалимского, сохраненное в ряде армянских текстов и обнаруживаемое также и в православном контексте, в одном древнем тексте, который дошел до нас под именем Варсава Иерусалимского¹⁵⁵. Этот епископ Юст жил в Святом Сионе, о чем свидетельствует письмо армянского епископа Григория Арзуни, обычно включаемое в армянские гомилии как наставление к празднику Сретения 15 февраля¹⁵⁶. Тексты Юстиниана и Григория Арзуни соответствуют друг другу; оба они сопровождаются небольшим подбором патристических цитат, обосновывающих празднование Рождества и Сретения, в одном случае 25 декабря и 2 февраля, в другом, в согласии с армянской монофизитской традицией, 6 января и

¹⁵¹ Память Макария II (17 августа 543 г.) празднуется в Святом Сионе 16 августа. См. *M. van Esbroeck. Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle // F. Bovon. Les actes apocryphes des Apôtres. Genève, 1981, pp. 285.*

¹⁵² *V. Sargislean. Ananun žamanakagrut' iun. Venise, 1904, p. 71.*

¹⁵³ *ван Эсбрук. Послание Юстиниана, сс. 364–365.*

¹⁵⁴ *Варсава Иерусалимский. О Христе и о Церквах // Patrologia Orientalis, 41 (1982), 160–168 и 173.*

¹⁵⁵ Там же, 208–252.

¹⁵⁶ Там же, 165; отметим решающую роль Святого Сиона.

15 февраля. Епископ Григорий Арзуни несомненно участвовал в Двинском соборе 553 г., который решительно стал на анти-халкидонские позиции¹⁵⁷.

Наша идентификация Макария II как анти-патриарха Юста дополнительно иллюстрируется выбором имени: Макарий I, предшественник Макария II, жил в эпоху константиновского строительства. С другой стороны, в Иерусалиме существовала местная традиция, введенная епископом Кириаком Иерусалимским, который именовался также Иудой и был 15-м еврейским епископом Святого Града¹⁵⁸. Это была, таким образом, иудео-христианская традиция, которая вновь всплыла при Макарии II, в противовес бесцеремонному вмешательству столь властного императора. Этот местный национализм, противопоставлявшийся централизаторскому имперскому режиму, использовал как прикрытие преемственность от церкви, основанной Иаковом Братом Господним. Имена трех первых епископов — Иакова, Иуды (Кириака) и Юста (Варсавы) — использовались для обозначения этой преемственности в IV в. при Кирилле Иерусалимском, а затем в VI в. при Макарии II.

Следы этого исторического факта можно обнаружить только в соответствующих, хотя и оппонирующих друг другу, текстах армянской и грузинской традиций.

СОКРАЩЕНИЯ

Абуладзе. Мравалтави = *И. Абуладзе*. Мравалтави, Enis, istoriisa da materialuri kulturis Institutis Moambe. 14 (1944), 241–316.

Дикамп. Оригенистские распри = *F. Diekamp*. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert. Münster, 1899.

ван Эсбрук. Послание Юстиниана = *M. van Esbroeck*. La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // Analecta Bollandiana, 86 (1968), 351–371.

ван Эсбрук. Древнейшие грузинские гомилиарии = *M. van Esbroeck*. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-la-Neuve, 1975.

¹⁵⁷ *ван Эсбрук*. Послание Юстиниана, сс. 363–364.

¹⁵⁸ *M. van Esbroeck*. Jean II de Jérusalem // Anal. Bolland., 102 (1984), 126–133.

Кекелидзе. Гомилия Петра Иерусалимского = *К. Кекелидзе*. *Petre ierusalimelis homilia*, *Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, 6 (Тбилиси, 1960), 226–231.

Шварц. Кирилл Скифопольский = *E. Schwartz*. *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig, 1939.



ПЕТР ИВЕР И ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ: ВОЗВРАЩАЯСЬ К ТЕЗИСУ ХОНИГМАНА*

В этой статье я не имею намерения оспаривать гипотезу о том, что Петр Ивер был главным автором Дионисиева *корпуса*. Я хотел бы обсудить некоторые вопросы, которые не были рассмотрены, когда эта гипотеза Хонигмана, выдвинутая еще в 1952 г., была встречена сильной критикой. Мы рассмотрим возражения, сделанные Иеронимом Энгбердингом в 1954 г., Ирине-ем Осэрром в 1953 г. и Рене Роком в 1954 г.,¹ а также представим некоторые новые сведения об авторе, его эпохе и окружении.

Напомним сначала главный аргумент Е. Хонигмана. Он первый обратил внимание на то, что говорит о Петре Ивере Иоанн Руф — его преемник на кафедре Майумы, в написанной им биографии Петра. Эта биография сохранилась только в сирийском переводе, и оригинал её появился, должно быть, около 500 г. по Р.Х.² Здесь Петр Ивер предстает как друг и сотрудник Иоанна Митридата, также известного как Иоанн Евнух или Иоанн Лазикский. Оба они пришли во Святую землю, дабы целиком посвятить свою жизнь Богу, пребывая там, где Господь и Спаситель наш Иисус Христос жил и умер. Петр всегда считал себя учеником Иоанна Евнуха. Около 444 г., после серьезной болезни, у Иоанна Митридата было видение, в котором ему дано было прозрение

* *Michel van Esbroeck*, SJ. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // *Orientalia Christiana Periodica*, 59 (1993), pp. 217–227. Пер. с англ. *Сергея Хоружего*.

¹ *E. Honigmann*. Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruxelles, 1952; *H. Engberding*. Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden? // *OC*, 38 (1954), 68–95; *I. Hausherr*. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien? // *OCP*, 19 (1953), 247–260; *R. Roques*. Pierre l'Ibérien et le *Corpus dionysien* // *Revue d'Histoire des religions*, 145 (1954), 69–98.

² *R. Raabe*. Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Leipzig, 1895.

Божественной иерархии. Возможно, это и был исходный опыт, из которого вырос *Трактат о Небесной иерархии*, впоследствии приписанный Дионисию Ареопагиту.

Приблизительно через двадцать лет, 4 октября 464 г., Иоанн Евнух умер. Петр Ивер поминал день кончины Иоанна каждый год до своей собственной смерти. Так он оказывал почтение человеку, сподобившемуся получить Божественное видение, которое по своей глубине уступает только видению апостола Павла. Значение этого факта трудно переоценить. Петру Иверу было около 84 лет, когда 1 декабря 491 г. он умер.

Сирийские календари доставляют второе главное свидетельство в пользу гипотезы Хонигмана. В старой монофизитской традиции праздновались праздники Дионисия Ареопагита и вымышленного Иерофея, которые шли сразу же друг за другом, в дни 3 и 4 октября. Это не может быть чистым совпадением. Возможно, некие добрые друзья Петра поставили эти праздники рядом в календаре в честь теплых отношений, что связывали Иерофея (Иоанна Евнуха) и Дионисия Ареопагита (Петра Ивера). Как это общеизвестно, никто другой кроме Иерофея не мог быть вдохновителем Дионисия. Отношения между Петром и Иоанном и отношения между Дионисием и Иерофеем построены по одному образцу. Петр был приобщен Иоанном к познанию Небесной иерархии, и точно так же — Дионисий Иерофеем. Совпадение дней памяти этих двух апокрифических персонажей требует объяснения — и самым лучшим из всех возможных решений будет то, что Петр считался автором Дионисиевского Корпуса, а его вдохновителем был Иоанн Евнух, то есть Иерофей.

Это относительно простое решение было немедленно отвергнуто тремя выдающимися учёными. Во-первых, Иероним Энгбердинг выдвинул тот аргумент, что сирийские календари, использованные Хонигманом, на самом деле зависели от греческих православных образцов, и потому на их основании нельзя утверждать, что праздник был установлен в монофизитской среде. Во-вторых, И. Осэрр подчеркнул тот факт, что, согласно Иоанну Руфу, Петр был учеником Исаяи Газского. Исаяя же настолько был против греческой философии, что кажется невозможным, чтобы столь неоплатонический труд мог бы произойти от его ученика, благочестивого подвижника и аскета Петра. И в-третьих,

Рене Рок заметил, что порядок небесных сил не один и тот же в видении Иоанна Евнуха и в Дионисиевом Корпусе. Как ему представлялось, этот довод достаточен, чтобы отвергнуть тот взгляд, что Дионисиев Корпус основан на видениях Иоанна. Я хотел бы рассмотреть эти три пункта в новом свете.

Во-первых, мы должны вспомнить, что это была за личность — Иоанн Руф, автор сирийского *Жития Петра Ивера*. Мы знаем его главным образом по *Плирофориям* — воинствующе монофизитскому труду, написанному около 500 года. Они сохранились на сирийском, армянском и коптском. Первый издатель коптских фрагментов полагал, что автором этих «Плирофорий» был, возможно, Петр Ивер³. Действительно, в этой работе главным лицом является Петр. Он был возмущен Несторием, когда ересиарх произнес свою проповедь о Деве в церкви Сорока Мучеников в Константинополе. Он свидетельствовал о том, как Несторий внезапно был поражен Ангелом за свое постыдное богохульство⁴. Ещё несколько эпизодов из *Плирофорий* образуют нечто вроде *хадиса* — сборника монофизитской веры. Неудивительно, что Хонигман сделал попытку рассмотреть календарную проблему в контексте сирийской монофизитской традиции. Однако проблема состоит в том, что сирийское *Житие*, которое так важно для нашего представления о Петре Ивере, написано тем же самым истовым пропагандистом монофизитства.

Я не отрицаю, что Петр был антихалкидонитом. Нет сомнения в том, что он посвятил в сан Тимофея Элура, который написал трактат против Халкидонского Собора и сделался монофизитским патриархом Александрии⁵. Но несомненно и то, что Петр не искал себе епископства. Его рукоположение произошло при необычных обстоятельствах. В ту пору как раз вернулся с Халкидонского Собора Ювеналий, который на соборе одобрил христологическую формулу папы Льва. Оппозиция халкидонс-

³ Jean Rufus. Plérophories / Ed. F. Nau // Patrologia Orientalis, 8 (1912), 4–208. W.E. Crum. Coptic Ostraca from the Collection of the Egypt Exploration Fund. London, 1902, No 459. Ср. T. Orlandi. Koptische Papyri theologischen Inhalts // Mitteilungen aus der Papyrus-sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Wien, 1974, pp. 110–120.

⁴ Jean Rufus. Plérophories (см. выше прим. 3), 11–12.

⁵ R. Raabe. Petrus der Iberer... (см. выше прим. 2), 63 (сир.) и 66 (нем.).

кому решению была настолько сильна, что Ювеналию не было позволено войти в Иерусалим. В течение двадцати месяцев антипатриарх Феодосий управлял церковной жизнью во Святом Граде. Одним из первых же его действий было рукоположение ряда новых епископов. Петр, хотя он и не стремился к епископству, оказался в их числе, поскольку в то время имел большое духовное влияние в Иерусалиме. При таких обстоятельствах Петр был поставлен во епископа Майумского, и, несомненно, для него самого удивительно было оказаться членом церковной иерархии. Затем в 453 г. с помощью императорской армии Ювеналий вернулся на Иерусалимскую кафедру. Несколько дней спустя после празднования на Иордане Крещения стали происходить столкновения. Верующие, возвращавшиеся в Иерусалим, нашли ворота города закрытыми. Праздничную Литургию они совершили в Гефсимании, в церкви Успения Божией Матери. Именно там войска и напали на них. С обеих сторон были жертвы⁶. С тех пор копты празднуют земное отшествие Божией Матери 21 Тоби или 16 января, а праздник Вознесения (*Assumption*) Марии — 9 августа, т.е. 206 дней спустя⁷. Феодосий сначала бежал на Синай, где он был задержан военачальниками императора Маркиана, а затем заключен в тюрьму в Антиохии. Скончался он в Константинополе. Все епископы, рукоположенные Феодосием, были смешены. Все — за исключением одного, и этим одним был Петр Ивер. Причина такого неожиданного поворота событий была объяснена Захарией Ритором: благожелательное отношение к Петру и окончательное признание законности его епископства исходили от императрицы Евдокии⁸. Этот факт не упоминается в сирийском *Житии*. Захария не был склонен выделять и муссировать такие события, как видения, однако он описывает, как Петр, совершая Евхаристию, получил видение. В этом видении ему было сказано не оставлять

⁶ Об этом мною был представлен доклад на Коллоквиуме по коптским исследованиям в Лувене в 1988 г., еще находящийся в печати: «La Dormition chez les Coptes». См. *D.W. Johnson. A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw, attributed to Dioscorus of Alexandria. Louvain, 1980, 53 (текст) и 41 (версия); Nicephori Callisti Xanthopouli Ecclesiasticae historiae libri XVIII // PG 147 (1865), coll. 9–115, особенно liber XV, capter 9, col. 32.*

⁷ *M. de Fenouyl. Le sanctoral copte. Beyrouth, 1960, pp. 117 и 181.*

⁸ *K. Ahrens and G. Krueger. Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig, 1899, 13, 29–31.*

своих братьев в Египте. Поэтому он по собственной воле отправился в Египет⁹, где был единственным законным епископом среди антихалкидонитов (монофизитов).

Мне кажется, именно по этой причине Иоанн Руф был столь заинтересован в создании *Жития* единственного законного преемственника монофизитской иерархии, притом именно на кафедре Газы, где он и сам был епископом. Всюду, где он говорит о Петре, он не устает подчеркивать, что Петр, вне всяких сомнений, оставался строгим монофизитом до самой своей кончины. И эта заинтересованность его в том, чтобы представить Петра монофизитом, делает его рассказ не вполне надежным.

Рассмотрим теперь, как же могла сложиться заинтересованность императрицы Евдокии в том, чтобы в 453 г. Петр остался епископом. Эта тема касается также отношений между монашеством и философией. Дружба между Евдокией и Петром Ивером была чем-то удивительным. Императрица родилась в Афинах языческой девочкой с именем Афиния и была воспитана в русле традиционной для Греции языческой философии. Она приняла крещение, чтобы стать женой Феодосия Младшего. Позднее, в 425 г., она смогла оказать поддержку основанию философской школы в Константинополе¹⁰. Никифор Каллист Ксанфопул посвятил императрице Евдокии не менее пяти глав. Он опирается на различные источники, одним из которых, вероятно, является так называемая *Евфимиева история*¹¹. Когда около 444 г. Евдокия по интригам Хрисафия, министра Феодосия, вынуждена была покинуть Константинополь, она уехала в Иерусалим, где начала создавать больницы и монастыри. В передаче Никифора я хочу подчеркнуть те выражения, в которых она характеризует аскетическую практику монахов: «Итак, для тех, кто презирует пустую видимость, эта видимость — смертный саван, избавиться от коего рождена душа, согласно речениям Платона»¹².

⁹ Ibid., 14, 29–15, 5.

¹⁰ Книга 14, 23 (PG 146, 1129–1132), и 50 (PG 146, 1223–1240); Книга 15, 9 (PG 147, 29–31); Книга 16, 12 и 13 (PG 146, 40–41).

¹¹ G. Genz and F. Winkelmann. Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quelle. Berlin, 1955, SS. 136–139. A. Wenger. L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Paris, 1955, pp. 136–139.

¹² “Ὁὗτω τὴν κενὴν δόξαν περιφρονοῦσιν, ὃν τελευταῖον χιτῶνα Πλάτων ὀ

Эта неточная цитата из *Федона* (87 D–E), используемая для характеристики опыта палестинских подвижников, достаточно ясно показывает, как монашество могло соединиться с платонизмом. Когда был созван Халкидонский Собор, императрица, чье положение ставило ее высоко «над схваткой», поддержала позицию Феодосия, который, как прибавляет Никифор, поставил Петра Ивера во епископа на кафедру Майумы. После возмущения против Феодосия императрица все еще поддерживала монофизитов. Только в 456 г. она была обращена св. Симеоном Столпником и примирилась с Ювеналием Иерусалимским. Умерла она 20 октября 460 г. в общении с Православной Церковью¹³.

Отметим теперь, какими тесными были отношения между Петром Ивером и императрицей Евдокией. Петр был послан в Константинополь в качестве заложника из грузинской царской семьи. Он жил при дворе в Константинополе с 12 до 20 лет, т.е. с 429 по 437 г., близко соприкасаясь с императрицей. Иоанн Руф сообщает, что она была учительницей его и относилась к нему с материнскою любовью¹⁴. Как мы уже говорили, Захария приписывает влиянию Евдокии тот факт, что Петр не был отстранен от епископского служения. Наша проблема — выяснить, верен ли истине Иоанн Руф, когда он говорит, что многочисленные поездки Петра Ивера по городам побережья предпринимались с целью защиты «истинной веры» против Халкидона. Трудно, однако, объяснить, отчего ни в период правления Анастасия, ни даже в период правления Зинона он не возвратился в Майуму к исполнению своих обязанностей. Петр скончался в 491 г. в Ямнии в имении трибуна Или, знакомого покойной императрицы Евдокии. Согласно Иоанну Руфу, в то время как Петр находился при смерти в доме этого верного служителя императрицы, он выразил свое предсмертное исповедание монофизитской веры¹⁵; однако мы можем питать основательные сомнения в том, что Петр оставался ревностным монофизитом после обращения императрицы в халкидонитство в 456 году. В своем рассказе Иоанн Руф

φιλόσοφος φησὶν ἢ φυχῆ λέφουγεν ἀποτίθεσθαι”. *PG* 146, 1237, A4.

¹³ *PG* 147, 40–41 and *E. Schwartz*. *Kyrrillos von Skythopolis*. Leipzig, 1939, pp. 3–85 (*Vita Euthymii*).

¹⁴ *R. Raabe*. *Petrus der Iberer...* (см. выше прим. 2), 49.

¹⁵ *Ibid.*, 123.

выражает собственную позицию, желая представить свою кафедру как оплот и гарант чистого монофизитства. Иоанн Руф ничего не говорит нам о религиозных взглядах служителя Илии, которого Петр еще задолго до этого исцелил от глухоты. Мне кажется весьма вероятным, что он сам отрекся от монофизитства, как это сделала императрица. Должно быть очевидным, что друзья Петра, которые стали праздновать его память 3 октября, в точности перед празднованием Иерофея (4 окт.), были чисто православно верующими. Утверждение об апостольском авторстве писаний Петра могло бы даже служить лучшим средством к тому, чтобы парировать реакцию монофизитской стороны. Монофизиты могли бы испытать оскорбление, получая писания Петра из рук халкидонитов или, ещё хуже, видя его компромиссы с отвергнутой греческой философией.

Это последний аргумент особенно подчёркивался о. И. Осэрром. Я, однако, ставлю вопрос: какого рода отношения связывали великого подвижника газского Исаяю и Петра Ивера? Прочтение *Жития Исаяи* и его *Трактата об аскетизме*, как равно и *Жития Петра*, написанного Иоанном Руфом, показывает, что развитый ими тип духовности основывается всецело на мистическом опыте и чудесах, будучи весьма далек от философских спекуляций. Также следует заметить, что Иоанн Руф говорит о дружбе между Исаяей и Петром только в последней части своего *Жития* и совершенно не упоминает о ней, описывая начало пребывания Петра в Майуме в качестве епископа. Иоанн Руф сводит вместе двух чудотворцев Петра и Исаяю в конце их жизни, тем самым представляя это как результат длительного продвижения к радикальному аскетизму. Вероятно, нам следует делать различие между личностью Петра в 480-х гг. и тем молодым епископом, который искал убежища в Египте в 450-х гг. Доподлинно известно, что цитирования Прокла в Дионисиевом Корпусе могли быть сделаны только после 462 г.¹⁶ С другой стороны, Иоанн Евнух умер около 464 г. Во время правления императора Льва еще имелись некоторые возможности записать видения и опыт покойного мистика Иоанна Митридата. Захария Ритор, который не кажется нам таким воинствующим монофизитом как Иоанн

¹⁶ E. Honigmann. Pierre l'Ibérien... (см. выше прим. 1), 4, No 1.

Руф, говорит, что философ Эней Газский однажды посетил аскета Исайю, чтобы получить разъяснения относительно философии Платона, Аристотеля и Плотина. В другом месте он сообщает, что некто посещал Петра Ивера, ученика Исайи, по менее философским поводам. Наконец, он отмечает, что некий Иоанн Ритор из Александрии написал несколько сочинений под именем Феодосия Иерусалимского, а также и под именем Петра Ивера¹⁷. Использовать имя Петра для придания весомости каким-то идеям не имело бы смысла, если бы Петр не был известен как человек, который мог бы быть автором подобного труда. На базе всех этих слухов, кажется наиболее вероятным, что Иоанн Руф, описывая Петра как анти-интеллектуального ученика Исайи, представляет нам свою собственную идею о радикальной эволюции Петра как чисто монофизитского чудотворца. Захария также говорит, что Петр Ивер однажды был вынужден отрицать авторство некоторых работ, распространявшихся под его именем¹⁸.

В заключение мы рассмотрим возражение, сделанное Р. Рокком. Он подчеркнул неясную связь между видением Иоанна Митридата, описанным в *Житии Петра Ивера*, и более правильной систематизацией в Дионисиевом Корпусе. Однако видение Митридата должно было быть записано в 444 г., когда окончательный синтез еще заведомо не сложился. Было бы преждевременно искать в нем три триады Корпуса. В *Плирофориях* имеется и другое видение, которое дано было самому Петру в бытность его ещё ребенком. Это видение — символическое, и его назначение — оправдать теопасхитскую формулу Петра Валяльщика: «един от Троицы был распят»¹⁹. Таким путем здесь явно проводится позиция самого Иоанна Руфа, поскольку известно, что Петр Ивер в действительности принял *Энотикон* императора Зинона, в котором литургические новации Петра Валяльщика были отвергнуты²⁰. Литературный жанр *Плирофорий* и агиографического *Жи-*

¹⁷ K. Ahrens and G. Krueger. Die sogenannte... (см. выше прим. 8), 17–18.

¹⁸ Ibid., 18, 9–15.

¹⁹ Jean Rufus. Plérophories (см. выше прим. 3), гл. 37, с. 86.

²⁰ E. Honigmann. Pierre l'Ibérien... (см. выше прим. 1), 13 и малоизвестное место в *Панегирике* (*Panegyricon*) Феодора Петрского Феодосию Киновиярху, изд. H. Usener, Leipzig, 1890, 66, 8–10: ἐπιτιμάτω τοῦτοιοις ὁ μακάριος Πέτρος

тия исключает точное воспроизведение в них полных трактатов, впоследствии получивших хождение под именем Ареопагита.

Теперь, когда мы преодолели главные возражения против гипотезы Хонигмана, мы хотели бы заняться вопросом, которому прежде уделялось гораздо меньше внимания: вопросом о связи Дионисиева Корпуса с праздником Успения Богородицы. В небольшом отрывке, который был охарактеризован Бернардом Бронсом как «псевдо-Псевдо-Ареопагитская вставка»²¹, видение небесной иерархии, данное Иерофею, приурочивается к моменту Успения Богородицы. Соответственно, в православных версиях Успения Дионисий и Иерофей постоянно присутствуют рядом с Апостолами подле одра Богородицы. В самом деле, Небеса разверзлись, дабы приять Тело Богородицы, и Иерофей таким образом смог увидеть их строение. Этот эпизод, как заметил Бронс, вставлен был несколько позднее, вероятно, теми же, кто решил сформировать Корпус из 14-ти посланий в подражание корпусу апостола Павла, с четырьмя более длинными текстами, подобно четырем большим текстам Павла: Римлянам, два Коринфянам и Галатам. Не был ли Дионисий подражателем великого апостола языков?

Следует подчеркнуть один факт, упоминаемый в *Житии Петра* Иоанном Руфом. Петр Ивер впервые совершал богослужение как епископ «в великий праздник 7 августа»²². Что может значить эта фраза? Мы знаем, что в этот день нет никакого великого праздника. Если бы это было шестое августа, это мог бы быть праздник Преображения; но, коль скоро речь идет о седьмом, то это заведомо не он. В действительности же это первый день недели Успения Богородицы, который обычно праздновался в Коптской Церкви 9 августа. Однако появление числа 7 в *Житии Петра Ивера* требует объяснения, которое дать не так просто. Тем не менее, некоторые элементы из краткого армянского текста, который использует многие древние иудео-христианские

“Χριστοῦ λαβόντος ὑπερ ἡμῶν σαρκί” οὐχί δε καί “θεότητι” ἀποφηνάμενος — отличная похвала Петру в совершенно халкидонском контексте.

²¹ B. Brons. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 5 (1975), 102–109.

²² R. Raabe. Petrus der Iberer... (см. выше прим. 2), 56.

традиции, оказывают нам известную помощь²³. Контекстом здесь выступает старый так называемый «священнический» календарь, который был употребляем в Иерусалиме при анти-патриархе Феодосии. В этом календаре первый день января, апреля, июля и октября — среда. Каждый триместр содержит 91 день, причем первые два месяца триместра содержат по тридцать дней, а третий месяц — тридцать один; что в сумме составляет 364 дня и круглое число недель, так что каждый день года всегда выпадает на один и тот же день недели. В этой системе Воплощение, а также и сотворение мира, выпадают на среду²⁴. Эта система может проследиваться по некоторым местам *Пасхальной хроники*²⁵.

Связь Петра с Феодосием была настолько тесной, что было бы удивительно, если бы в *Житии* не осталось никаких следов этой системы, которая просуществовала заведомо не очень долго. Теперь вспомним, что в 452-м високосном году первый триместр составлял 91 день как по Юлианскому, так и по священническому календарю. Это же верно и о втором триместре. Третий триместр, однако, содержал в августе на один день больше. Следовательно, 31 июля по Юлианскому календарю нужно было считать 1 августа по священническому календарю, а 7 августа в *Житии Петра* — в действительности, 8 августа. Так как Петр праздничное богослужение совершал с заходом солнца 8 числа²⁶, то праздник Успения Богородицы получался уже 9 августа.

Сюда можно привлечь и другое соображение. В системе дат *Жития Петра* существует ещё одна трудность. Как говорится в конце *Жития*, святой скончался в *Воскресенье* 1 декабря; но несколькими страницами выше указывается, что он умирает в *пятницу* (Е. Шварц ранее уже писал, что мы должны выбирать между пятницей 1 декабря 489 г. или воскресеньем в 491 г.; верным явля-

²³ M. van Esbroeck. Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien // Mus, 100 (1987), 385–395. Этот текст был написан против Халкидонского Собора.

²⁴ Описание этого календаря см. в: A. Jaubert. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1957, pp. 13–59.

²⁵ Chronicon Pashale, в PG 92, coll. 496–497, где Рождество и Обрезание приходятся на среду; первые страницы, посвященные Творению, отсутствуют в Chronicon.

²⁶ R. Raabe. Petrus der Iberer... (см. выше прим. 2), 56.

ется последнее)²⁷. В так называемом священническом календаре дни недели также должны были двигаться в зависимости от числа дней месяца. Кроме того, коптско-арабский Синаксарь указывает 28 ноября как день, в который умер Петр²⁸. В конце *Жития* Иоанн Руф объясняет, что памяти Петра Ивера посвящены были три дня: 29 ноября, которое было также днем кончины Петра Монга Александрийского, 30 и 1 декабря. Здесь он прибавляет, что смещение святого выпало на 28 ноября, которое, кажется, и послужило причиной появления даты в Синаксаре. Использование старого священнического календаря может объяснить все эти несоответствия. Существует и ещё один любопытный сдвиг на два дня: старые латинские календари поместили Успение Богородицы на 18 января²⁹ вместо 16, или же 21 коптского месяца Тоби. Это также происходит вследствие нехватки дней года в священнической системе. Если считать принятие этой системы с апреля 541 г. (Феодосий оставался 20 месяцев на кафедре Иерусалима), то в январе 452 должен был наблюдаться сдвиг на два дня, за счет 31 дня в июле и октябре. Мы не знаем, каким образом находилось место в году для 365-го и 366-го дней. Вероятно, они включались как два последних дня февраля, который в таком случае имел 30 дней. При этом здесь всё равно остается сдвиг на два дня в августе, за счет 31 дня в январе и в июле. Таким образом, для 9 августа здесь появляется число 7, как то упомянуто выше. В том же году после 31 октября сдвиг насчитывал уже три дня, так что 28 ноября могло мыслиться как 1 декабря по Юлианскому календарю. Иоанн Руф знал, что 28 ноября в его источнике указано по священнической системе и скорректировал эту дату, учитывая разницу календарей в три дня. Возможно, это слишком усложненное решение; но, тем не менее, оно примиряет даты различных источников, которые иначе оказываются совершенно непонятными.

²⁷ E. Schwartz. *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma* // *Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wiss., phil.-hist. Abt. NF 10*, (München, 1934), III, прим. 2, где он исправляет свое раннее утверждение в работе: *Id.*, *Iohannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller* // *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl.*, 16 (1912), 21.

²⁸ *Synaxarium Alexandrinum* / Ed. I. Forger. Paris, 1905, pp. 132–133, на первый день месяца Кихак (по-арабски).

²⁹ B. Capelle. *La Fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique* // *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 3 (1926), 35–38.

До сих пор никогда не обращали внимания на то, что первый великий праздник, в который Петр Ивер совершал богослужение как епископ, — это 9 августа, праздник Успения Богородицы. Отсюда делается ясным, что связь этого праздника с монофизитским антихалкидонизмом в 452 г. не зависит от трагического эпизода 21 Тоби, или же 16 января 453 г., о котором мы уже говорили. С другой же стороны, Хонигман отметил, что монофизитский арабский Синаксарь также сохранил празднование Иерофея 21 Бармуда, т.е. 16 апреля³⁰. В этом случае Иерофей занимает место точно посередине между 16-м января и 16-м августа, то есть двумя полюсами коптской системы для Успения Богородицы. Это не может быть простым совпадением. Иерофей является истинным свидетелем тайны Феодохоса (*Theodochos*), удостоившегося восхищения, свидетелем тела Девы — истинного храма Христа. Это богословское размышление о мариологии связывалось с Иерофеем уже и раньше авторства Дионисия.

Этот факт также подтверждает православное происхождение отождествления празднования Иерофея с празднованием Иоанна Евнуха 4 октября. Мы можем точно проследить процесс обращения Петра Ивера от абсолютного антихалкидонизма. Он был внесен в календарь теми людьми, которые не приняли помещения праздника Иерофея на 16 апреля. Несомненно, что сам он не совершал псевдоэпиграфической атрибуции Корпуса. В этом контексте следует заметить, что монофизитские рассказы об Успении предпочитали избегать описания присутствия Дионисия и Иерофея при кончине Богородицы. Они приводят свидетельства, с одной стороны, Иоанна, Иакова, Петра и Вера, а с другой стороны Еводия, Петра, Александра и Руфа³¹. Первая группа, вероятно, связана с гайанитами Египта, другая же с севирианами Антиохии. Но обе группы обнаруживают некую реакцию по отношению к группе Тита, Тимофея, Дионисия и Иерофея. Эта реакция выступает всего ясней в так называемой *Historia Euthymiaca* православных³². Здесь Ювеналий дает ответ Пульхерии, указывая

³⁰ E. Honigmann. Pierre l'Ibérien... (см. выше прим. 1), 23, прим. 1.

³¹ M. van Esbroeck. Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle // F. Bovon et alii. Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen. Genève, 1981, p. 283.

³² A. Wenger. L'Assomption... (см. выше прим. 11), 136–139.

на тот факт, что телесных останков Богородицы не существует, и посылает императрице одежды Девы.

Таким образом оказывается, что существовала связь между Иерофеем и кончиной Богородицы в то время, когда некоторые тексты уже обращались под именем Петра Ивера. Причиной, по которой он отрицал авторство этих книг, могли служить и совершенно посторонние факторы. Спекуляции на тему о видении Марии породили некоторые еретические сочинения, в которых использовались сходные методы. Первое такое сочинение — *Книга Иерофея*, второе — *Pistis Sophia*³³. Её настоящее заглавие — *ⲡⲥⲞⲬⲚⲈ ⲙⲠⲥⲞⲩⲠⲚ*, или *Наставление Спасителя*, вероятнее всего, дано было Иоанном Паралом³⁴, и по своему составу она была компиляцией из нескольких различных источников.

Весьма евагрианский трактат Иерофея уже знает Корпус. Это свидетельствует о том, что гностическая интерпретация платонической мысли отнюдь не была невозможной в той среде, где был составлен Дионисиев Корпус как «девторо-павлинистское» собрание посланий. Письмо Филоксена к монахам Оресту и Аврааму показывает, что книга Иерофея уже существовала тогда. Это письмо вероятней всего было написано между 494 и 518³⁵. Смерть Петра Ивера в 491 г. произошла перед тем, как был составлен Дионисиев Корпус. Он не мог быть составлен на много лет позже его смерти. Вероятнее всего, люди, которые поставили память Иерофея на 4 октября, имели также некоторые причины сохранять то, что оставалось православным в среде тех интеллектуальных групп, где платоническая философия могла развиваться в ересь. Это было достаточной мотивацией для того, чтобы охранять такие воззрения от предшествовавших спекуляций первоначально монофизитского мыслителя и аскета, и упомянуть авторство под сурдинку, так, чтобы не провоцировать партию антихалкидонитов. В поле оригенизма Евагрия как православные, так и монофизитские партии исповедовали одни и те же взгляды.

³³ *F.S. Marsh*. The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos. London and Oxford, 1927; *C. Schmidt*. *Pistis Sophia*. Copenhagen, 1925.

³⁴ *A. van Lantschoot*. *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres des hérétiques* // *Miscellanea Giovanni Mercati*, 1 (Vatican, 1946), 303.

³⁵ *A. de Halleux*. *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*. Louvain, 1963, pp. 260–261.

В заключение этого краткого обсуждения я хотел бы упомянуть о Петре Валяльщике. Портрет Петра Валяльщика в конце *Панегирика Варнаве*, написанного Александром Кипрским³⁶, соответствует портрету Демофила в Восьмом Письме. Автор письма находит, что сам он разделяет взгляды Демофила, однако убеждает его не вводить новшества в литургию: здесь сразу же приходит на ум знаменитое выражение «един от Троицы был распят». Прозвище «Демофил» отлично подходит к характеру Петра Валяльщика. Если за Демофилом стоит какая-либо историческая реальность, нам не найти лучшего примера, который бы показал, насколько Петр Ивер далек от Петра Валяльщика. Конечно, здесь многое еще остается для дальнейшей дискуссии.



³⁶ *Laudatio Barnabaei* ab Alexandro Cyprio // Acta Sanctorum, Iunii II (1698), 447–449.

ДУХОВНЫЙ ПУТЬ И ДУХОВНЫЙ ТРУД о. ГЕОРГИЯ МЭЛОНИ

Творчество о. Георгия Мэлони неизвестно русским читателям. Впервые познакомить с ним христианскую Россию — честь для нашего издания, однако грустная честь, ибо это первое знакомство происходит лишь после кончины сего замечательного и усердного исследователя православной аскезы, одного из немногих на континенте Америки.

Отец Георгий Мэлони родился 29 октября 1924 г. в штате Висконсин и скончался 19 июля 2005 г. в Северной Каролине. Два поприща сопровождали его всю жизнь: духовное пастырство и духовная наука, и на обоих он подвизался ревностно и неутомимо, оставив многие добрые плоды трудов своих. Принадлежа изначально к Католической Церкви и став членом Ордена Иезуитов, он долго и углубленно изучал православное богословие и православную аскетику в Риме. Наставниками его в духовной традиции Восточного христианства были о. Ириней Осэrrр и о. Томас Шпидлик, которых он с благодарностью вспоминает позднее в предисловии к своему первому большому труду, монографии о преп. Ниле Сорском (1973). Там же, в Риме, в 1957 г. он был рукоположен, став священником Восточного обряда; в 1962 г. он получил докторскую степень в Папском Восточном Институте. По возвращении в США он сразу же погружается в самую деятельную активность — научную, преподавательскую, церковно-общественную — в избранной им для себя на всю жизнь области Восточнохристианской духовности и укрепления христианского единства. С середины 60-х г. г., после II Ватиканского Собора, с приходом общего потепления и разрядки в международных отношениях, наступает период активных контактов меж православием и Западным христианством, более широкого и непредвзятого знакомства Запада с православной традицией. Во

многих контактах и начинаниях этого периода о. Георгий Мэлони играл заметную роль.

В 1965 г. он организует издание журнала “Diakonia”, задачей которого было всемерно содействовать диалогу меж католичеством и православием. Журнал выпускался при университете Фордхэм (Нью-Йорк) и выходил в свет ежеквартально в течение 16 лет, до 1981 г. В этом известном американском университете, где трудился также о. Иоанн Мейендорф, о. Георгий преподавал исторические и богословские дисциплины, являясь одновременно основателем и директором созданного при университете Института Восточнохристианских Исследований им. Папы Иоанна XXIII. Был он и членом Епископальной Комиссии по Экуменизму, назначением которой служила организация совместных встреч и обсуждений с православными богословами. В то же время он много пишет в периодических изданиях на темы православной духовности, отношений католичества и православия; является редактором всех статей о православии в «Новой Католической Энциклопедии».

Но параллельно со всею этой кипучей деятельностью, совершается и работа духовного углубления, происходит становление о. Георгия Мэлони как крупного исследователя исихазма. Он совершает многочисленные ученые поездки в регион бывшей Византии, где исихастская традиция развивалась — в нынешние Грецию, Турцию, Румынию и Болгарию, Египет, Ливан, Израиль и Иорданию. Из этих путешествий наибольшее значение для него имели посещения Афона и России. Начиная с 1964 г., он посетил Афон трижды, каждый раз проводя там по несколько недель; и опыт совместной жизни с афонскими монахами стал для него крайне ценным. Как глубокий знаток Традиции в ее текстах, ее ведущих фигурах, он признал в их подвижничестве чистый и полный образец подлинной исихастской аскезы, как она воплощалась ранними отцами-пустынниками и затем византийскими исихастами 14 века. Практический опыт помог ему окончательно сформировать не только свои позиции в исихастских штудиях, но и свой личный духовный мир, установки и устройство своей христианской жизни. «От этих монахов, что хранили и продолжали древнюю духовную традицию Восточного христианства, я надеялся почерпнуть пользу для моей собственной духовной

жизни... Я напрямик прикоснулся к изначальной форме аскезы. То была духовность отцов-пустынников, жизнь по *Апофтегмам*, по *Житию св. Антония*, по Макарию и Евагрию Понтийскому, по *Лествице*, Исааку Сирину, Симеону Новому Богослову, по *Добротолюбию*, Григорию Синаиту и Григорию Паламе, по *Сотницам* Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. Резкая простота, жизнь по Евангелию в полной буквальности, упор на сокрушение сердца и непрестанное творение Иисусовой молитвы... Но, будучи прагматичным американцем, я спрашивал себя: А есть ли что сказать современному миру у этой древней духовности? ... Если духовность этих монахов не может вынести вида прекрасной женщины или новостей о войне по радио — чем это может быть, кроме музейного экспоната? ... Может ли эта духовность, для которой в центре стоит гипертрофированная, казалось бы, скорбь о грехах, сердечное сокрушение, желание плача, постоянная мысль о смерти и о Суде, — нести какую-то весть для ищущих душ на Западе? ... В духовных глубинах древней восточнохристианской мистики я хотел найти такие прозрения, что были бы приложимы и к нам, сегодняшним людям... Я хотел войти внутрь той реальности, о которой они писали: ибо так глубоко они испытывали то, о чем писали, что реальность их опыта должна быть столь же значима для всех нас... Мы просто потеряли благу способность видеть скорбь о грехах главной темой, вокруг которой вращается вся наша духовная жизнь. Попробуем же увидеть вновь в сокрушении ранних Отцов универсальное учение и универсальную практику»¹. — И отец Георгий сумел успешно осуществить выраженное здесь стремление войти в подлинную реальность исихастского опыта. Как свидетельствует его духовный ученик, близкий спутник двух последних десятилетий его жизни, православный священник о. Джон Збойовски, «Для его собственного духовного строя исихастская духовность православной традиции была основополагающей»².

Глубоко плодотворной была и встреча с русской духовной

¹ Мы позволили себе соединить здесь цитаты из двух тесно связанных текстов о. Георгия Мэлони, в которых он говорит о своем афонском опыте: «Плач: Иного пути не существует» (1965) и «Внутренняя тишина» (1976).

² Rev. Fr. John Michael Zboyovsky. *Life and Writings of Reverend Father George A. Maloney*. [Неопубл. рукопись, предоставленная автором]

традицией, также включившая личный опыт. Отец Георгий посетил Россию в ходе работы над большим исследованием о преп. Ниле Сорском и изучал в Москве рукописи, связанные с этой темой. Помимо древних и западных языков, он также владел русским и новогреческим, что делало возможным живое непосредственное общение с миром православия. Книга о преп. Ниле, вышедшая в свет в 1973 г., стала первым капитальным трудом о. Георгия по исихастской традиции. С тех пор она пользуется заслуженной известностью; ученая глубина, детальность удачно сочетаются в ней с весьма американскими чертами стиля — ясным, простым (однако не упрощающим) изложением предмета, четкой структурой (почти все книги о. Георгия имеют разбиение на небольшие главки, снабженные названиями). Аскетическое учение преподобного последовательно представлено во всех его главных темах (блюдение помыслов, стадии зарождения страстей и борьба со страстями, трезвение и стража внимания, чистота сердца) и раскрываются его теснейшие связи с классикой как раннего, так и зрелого исихазма. В дальнейшем о. Георгий Мэлони выпустил также и книгу творений преп. Нила в английском переводе.

Вскоре последовали и другие труды по исихазму. Для о. Георгия одной из наиболее важных и наиболее ему близких фигур в Традиции всегда был преп. Симеон Новый Богослов. В 1975 г. он выпускает одновременно в свет книгу о преп. Симеоне «Мистика огня и света» и английский перевод его *Гимнов Божественной любви*. В своей трактовке мистики Симеона Мэлони стремится показать, каким образом символы огня и света, универсальные и архетипальные для всего широкого русла мировой мистики озарения и просветления, становятся ключевыми элементами мистики всецело христоцентрической, мистики благодати, преображения и обожения. Выделяются характерные черты, укореняющие эту мистику в духовной практике исихазма: установка непрестанного покаяния, сердечное сокрушение и скорбь, дар слезный; указываются связи с мистикой христоцентрического Богообщения у свв. Григория Богослова и Григория Нисского; и, с учетом также созерцаний Божественного Света, лишённого всякого образа и формы, — преп. Симеон в освещении о. Георгия выступает как «один из самых выдающихся представителей восточнохристианской апофатической мистики».

Далее, особое внимание Мэлони всегда привлекал Макарий *Корпус*. Представленное в нем направление «мистики сердца» он твердо полагал центральным и ключевым в исихазме (сближаясь в этом с о. Иоанном Мейендорфом). Он говорит о нем почти во всех своих книгах и, хотя он не посвятил ему отдельного сочинения, но сделал и опубликовал его английский перевод (в 1992 г.). — Псевдо-Макарий, Симеон Новый Богослов, Нил Сорский... — из этого «списка симпатий» вырисовываются уже очертания определенной рецепции, виден общий характер восприятия исихазма о. Георгием Мэлони. И ясно, что такой список мог бы очень естественно дополниться еще одним именем — именем аввы Исаака Сирина. Но о. Георгий был не просто духовным писателем, а ученым, и научные занятия творчеством преп. Исаака Сирина означали глубокое вхождение в особую область сирязычной аскетической традиции, требующее немалого времени, специальных познаний и умений. Тем не менее, его почитание св. Исаака, интерес к сей уникальной фигуре слепца и прозорливца, авторитетнейшего наставника в *умном художестве*, были стойки, значительны — и книга о преп. Исааке была создана. Законченная в 1999 г., она не была, однако, опубликована, и помещаемые в нашем выпуске фрагменты — ее первое частичное появление в печати.

По отношению к сфере исихастских исследований, книги о. Георгия можно, хоть и весьма условно, разделять на те, что более приближаются к научным трудам, систематически раскрывая некоторую связанную с исихазмом тему, и книги более свободного стиля, близящегося скорей к проповеди или духовной беседе, духовному наставничеству и просветительству, знакомству читателя с миром православной аскезы и исихастским искусством духовной жизни. При этом, книги второго рода — в подавляющем большинстве. Что же до первой группы, то кроме книг, уже названных, в нее необходимо включить, пожалуй, всего один труд — основательную «Историю православного богословия после 1453 г.» (1976).

Конечно, между двумя группами нет резкой границы, и в целом ряде других книг о. Георгия мы также найдем тщательное, углубленное рассмотрение исихастской проблематики. В книге «Человек, Божественная икона» (1973) Мэлони представляет

свое видение основных составляющих исихастской духовности в их соотношении: интеллектуалистская мистика Евагрия, связанная с оригенизмом, «мистика сердца» Макария/Симеона, родственная Антиохийской школе Игнатия, Поликарпа, Ирины, а также и семитской традиции, богословие Божественного мрака Псевдо-Дионисия и богословие нетварных Божественных энергий Паламы. «Внутренняя тишина» (1976) излагает основы исихастской дисциплины как мистики сердца. В соответствии с названием, это — книга о внутреннем мире, об исихии. Исихия трактуется как замирение, состояние после прекращения битвы (что близко классической трактовке Лествичника), и этому состоянию находится ветхозаветная параллель: «Прекращая брани до края земли... Остановитесь и познайте, что Я Бог» (Пс 45, 10–11). Указывается и другая установка ветхозаветной духовности, *хождение пред Богом*, также близкая исихастскому строю сознания. Утверждение прочных связей с этой духовностью, с «семитской традицией», — существенная черта трактовки исихазма в трудах Мэлони. Далее, в «Сердечной молитве» (1981) речь об исихастской школе молитвы соединяется с устранением одного из главных западных предрассудков по поводу исихазма: исихазм, как разъясняется здесь, никак не одна лишь психосоматическая техника, он «объемлет всю целокупность христианской жизни». «Паломничество сердца» (1983) говорит об авве Арсении, одном из великих анахоретов, услышавшем, по легенде, глас: *Арсений, беги, таись, пребывай в безмолвии — вот корни безгреховности*; и этот девиз отшельника раскрывается, толкуется вводимым понятием «паломничества сердца», своеобразного внутреннего странничества. И наконец, поздний труд «Свершилось то, о чем не мечтали» (2003) дает изложение учения об обожении на основе богословия нетварных Божественных энергий.

Как увидит читатель из помещаемой ниже библиографии, отец Георгий Мэлони выпустил и еще очень немало книг, он был поистине плодовитым и неутомимым писателем. Но в большинстве своих остальных, не названных нами книг, он занят уже не столько задачами духовной науки, сколько служит другому изначально взятому на себя долгу — долгу христианского пастыря, что отзывается на все недуги и заботы ближних, окружающего мира, и с помощью Божией старается в них помочь: исцелить, наста-

вить на путь. Между этими двумя его поприщами не было, однако, конфликта: и то, и другое были равно питаемы и объединяемы связующей основой исихастской традиции. В своей пастырской деятельности о. Георгий был не приходским священником, а чаще и больше всего — руководителем групп, собирающихся для совместного говения. Эта форма религиозной жизни чрезвычайно распространена в современном западном христианстве. Прежде она была не чужда и православию, но здесь была целиком основана на прямой связи с монашеско-монастырской культурой — говеть, как известно, ездили в монастыри. Но в современном западном обществе эта культура крайне маргинализована, а в странах с преобладанием протестантства — как, в частности, в США — почти отсутствует. В результате групповые говения, именуемые популярным словом «ретрит» (retreat, уединенное прибежище), превратились в одну из форм религиозной масс- и поп-культуры. Их содержание и духовная направленность чрезвычайно зависят от руководителей групп, чаще всего сводясь к утверждению некой усредненной религиозности с помощью моральных бесед и всякого рода «медитаций» — так что эти христианские «ретриты» в своем существе немногим отличаются от «ретритов» буддийских, распространившихся столь же широко.

На подобном фоне постхристианского христианства о. Георгий Мэлони был необычайной фигурой, уникальным руководителем «ретритов»: руководимые им говения бывали для разных групп, с разными правилами и длительностью, — но всегда, неизменно они опирались на исихастскую традицию и наполнялись исихастским содержанием. Наряду с Писанием и Отцами Церкви, виднейшее место в его наставлениях занимали отцы-пустынники; в духовный и молитвенный распорядок вводились элементы исихастской практики. Отец Георгий проводил говения продолжительностью в два с половиной дня, семь дней и тридцать дней; часть из них бывали безмолвными. С начала 80-х гг., когда завершилась его деятельность в университете Фордхэм, и до 2003 г., когда здоровье и возраст заставили его резко сократить поездки, он был наставником более 700 групп, заслужив известность, почитание и любовь как духовный руководитель. Помимо групп из католических монахов и монахинь (в мужских и женских монастырях), приходских священников, он руководил также группами

англикан, пресвитериан, православных. Во всем его наставничестве, как и в его книгах, ориентация на исихазм, преданность исихастской традиции была зримой и очевидной. Это его служение Традиции заставляет вспомнить его современника, о. Серафима Роуза — другого коренного американца и активного деятеля на ниве православной аскезы. Было бы интересным и поучительным сравнить эти две фигуры. При общей привязанности и любви к умному искусству исихазма, духовный облик и духовные труды обоих несли отчетливый «американский колорит»; и при этом я бы решился сказать, что, хотя о. Георгий Мэлони большую часть своего пути не принадлежал к Православной Церкви, его чувство Традиции было более безошибочным и строгим.

В 1992 г., когда о. Георгий присутствовал в православном храме на иерейской хиротонии о. Джона Збойовского, своего духовного ученика, один из православных ценителей его книг спросил его: *А почему Вы не становитесь православным?* — на что о. Георгий ответил: *Да ведь я православный!* Нет сомнения, что этот ответ искренне выражал его сознание своего положения как католического священника Восточного Обряда и исследователя православного исихазма, давно и глубоко принявшего для себя устои исихастской духовности. Его духовная и молитвенная жизнь была предельно приближена к жизни по исихастским началам. Много лет он был усердным делателем непрестанной молитвы. Непременным, неукоснительным его правилом было еженощное молитвенное бдение: как пишет мне о. Джон Збойовски, «каждую ночь, где бы он ни был на земле, Господь пробуждал его в два часа ночи для молитвы, длившейся полтора часа». Дух дышит идеже хочет, и о. Георгий Мэлони находил в своем положении достаточные возможности для служения Традиции, к которой смлада прилепился душою. И все же к концу пути он ощутил необходимость всецелого присоединения к православию. 26 ноября 2004 г. он направляет главе Ордена Иезуитов прошение о своем выходе из ордена. В канун Рождества, 6 января 2005 г., митрополит Николай, глава Карпато-Русской Православной Епархии США, присоединил о. Георгия Мэлони к Православной Церкви, поставив его священником православного храма Свв. Иосифа и Андрея в Северной Каролине.

ДЖОРДЖ МЭЛОНИ, SJ: ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

КНИГИ И ПЕРЕВОДЫ ИСИХАСТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

КНИГИ

1. The Spirituality of Nil Sorsky. Westmalle, 1964, 20 p.
2. The Cosmic Christ. Sheed and Ward: New-York, 1968, 309 p.
3. Man, The Divine Icon. Dove Publ.: Pecos, NM, 1973, 222p.
4. Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. Mouton and Co. The Hague, 1973, 302 p.
5. The Breath of the Mystic. Denville, NJ, 1974, 204 p.
6. Listen, Prophets! Denville, NJ, 1975, 210 p.
7. The Mystic of Fire and Light. Denville, NJ, 1975, 237p.
8. Mary: The Womb of God. Denville, NJ, 1976, 208 p.
9. Inward Stillness. Denville, NJ, 1976, 236 p.
10. A History of Orthodox Theology Since 1453. Nordland: Belmont, MS, 1976, 388 p.
11. Jesus, Set Me Free! Denville, NJ, 1977, 210 p.
12. Bright Darkness. Denville, NJ, 1977, 210 p.
13. Nesting in the Rock. Denville, NJ, 1977, 167 p.
14. Intoxicated with God. Denville, NJ, 1978, 228 p.
15. Inscape. Denville, NJ, 19778, 208 p.
16. Invaded by God. Denville, NJ, 1979, 224 p.
17. The Everlasting Now. Ave Maria Press: Notre Dame, Indiana, 1980, 222 p.
18. Broken but Loved. Alba House: NY, 1981, 126 p.
19. Prayer of the Heart. Ave Maria Press: Notre Dame, Indiana, 1981, 206 p.
20. The Returning Sun. Contemplative Ministries: CA, 1982, 64 p.
21. Alone with the Alone. Ave Maria Press: Notre Dame, Indiana, 1982, 204 p.

22. The First Day of Eternity. Crossroad: NY, 1982, 126 p.
23. Centering on the Lord Jesus. Performance Press: WA, 1982, 108 p.
24. Pilgrimage of the Heart. Harper & Row: San Francisco, 1983, 139 p.
25. Journey into Contemplation. Living Flame Press: NY, 1983, 139 p.
26. Called to Intimacy. Alba House: NY, 1983, 164 p.
27. Embodied in Love. Crossroad: NY, 1983, 164 p. [В соавторстве]
28. Manna in the Desert. Living Flame Press: NY, 1984, 113 p.
29. Death Where is Your Sting? Alba House: NY, 1984, 155 p.
30. TM and Christian Meditation. Alhambra Printing: CA, 1985, 36 p.
31. Singers of the New Song. Ave Maria Press: Notre Dame, Indiana, 1985, 175 p.
32. Goodnight Lord, Healing the Day's Hurts. Alhambra Printing: CA, 1985, 22 p.
33. Indwelling Presence. Living Flame Press: NY, 1986, 114 p.
34. The Silence of Surrendering Love. Alba House: NY, 1986, 189 p.
35. Who Do You Say You Are? Living Flame Press: NY, 1986, 131 p.
36. God's Exploding Love. Alba House: NY, 1987, 164 p.
37. Uncreated Energy. Amity House: NY, 1987, 104 p.
38. Loving the Christ in You. Crossroad: NY, 1987, 121 p. [В соавторстве]
39. Speak, Lord; I Hear. Living Flame Press: NY, 1988, 113 p.
40. Entering into the Heart of Jesus. Alba House: NY, 1988, 170 p.
41. Communion of Saints. Living Flame Press: NY, 1988, 192 p.
42. The Jesus Prayer for Modern Pilgrims. Performance Press: CA, 1988, 140 p.
43. God's Incredible Mercy. Alba House: NY, 1989, 183 p.
44. Why Not Become Totally Fire? Paulist Press: NJ, 1989, 135 p.
45. The Second Dawn of Life. Living Flame Press: NY, 1990, 102 p.
46. In Jesus We Trust. Ave Maria Press: Notre Dame, Indiana, 1990, 149 p.
47. Mysticism and the New Age. Alba House: NY, 1991, 193 p.
48. Deep Calls to Deep. Denville, NJ, 1993, 179 p.
49. The Spirit Broods Over the World. Alba House: NY, 1993, 177 p.
50. Be Filled with the Fullness of God. New City Press: NY, 1993, 144 p.
51. That Your Joy May Be Complete. New City Press: NY, 1994, 144 p.
52. Your Sins Are Forgiven You. Alba House: NY, 1994, 127 p.

53. *On the Road to Perfection*. New City Press: NY, 1995, 142 p.
54. *Gold, Frankincense, and Myrrh*. Crossroad: NY, 1997, 178 p.
55. *The Mystery of Christ in You*. Alba House: NY, 1998, 136 p.
56. *Sparks from the Burning Bush*. I.J.A Publ.: Bangalore, 2000, 192 p.
57. *Journey into Spiritual Growth*. I.J.A Publ.: Bangalore, 2001, 240 p.
58. *Called to be Free*. Alba House: NY, 2001, 135 p.
59. *The Undreamed has Happened*. Un. of Scranton Press: PA, 2003, 221 p.
60. *Living the Blessed Eucharist*. I.J.A Publ.: Bangalore, 2003, 62 p.
61. *Called to be the Temple of the Holy Spirit*. I.J.A Publ.: Bangalore, 2004, 163 p.
62. *Discovering the Hidden Reality*. Alba House: NY, 2004, 202 p.
63. *Abiding in the Indwelling Trinity*. Paulist Press: NJ, 2004, 183 p.

НЕОПУБЛИКОВАННАЯ КНИГА

64. *The Mysticism of Saint Isaac the Syrian*. 1999.

ПЕРЕВОДЫ ПАМЯТНИКОВ ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

65. *Symeon the New Theologian. Hymns of Divine Love*. Denville: NJ, 1975, 297 p.
66. *Pseudo-Macarius*. Paulist Press: NJ, 1992, 298 p.
67. *Nil Sorsky*. Paulist Press: NJ, 2003, 164 p.

ПРЕДИСЛОВИЯ К ИЗДАНИЯМ ИСИХАСТСКИХ ТЕКСТОВ

68. *The Heart of Salvation: The Life and Teachings of Saint Theophan the Recluse*. Praxis. Institute Press: MA, 1978 (Introduction by George A. Maloney).
69. *Symeon the New Theologian. The Discourses*. Paulist Press: NJ, 1980 (Preface by Basile Krivocheine. Introduction by George A. Maloney).



Джордж Мэлони, SJ

РУССКИЙ ИСИХАЗМ. ДУХОВНОСТЬ НИЛА СОРСКОГО (ФРАГМЕНТЫ)*

ЧИСТОТА СЕРДЦА И «НЕПСИС» НИЛА СОРСКОГО

В тех разрозненных писаниях, что остались в нашем распоряжении, Нил Сорский слишком усиленно (как это находит Г. Левитский¹) настаивает на том, что духовная жизнь является битвой, внутренней войной, которую ведет всецелостность Бога. Это значит, что роль средств для достижения цели здесь словно бы преувеличивается; причина же в том, что без непрерывного и успешного использования этих средств в течение всей жизни монаха невозможно, считает Нил, достичь финальной цели — спасения души, равно как цели ближайшей — единения с Богом через благодать и молитву. Это позволяет нам понять, почему в своих двух систематических трактатах о духовной жизни Нил особо выделяет одиночество, безмолвие, контроль над помыслами, покой, или же *исихию*, бдительность, или трезвение (*неписис*), достигаемые особенно через соблюдение «заповедей». Все эти средства призваны очистить душу, разум или сердце, что необходимо монаху для достижения единственно истинной богоподобной свободы сынов Божиих. Лишь эта чистота сердца может обеспечить любовь к Богу ради Него Самого. Таким образом, в духовности Нила можно выделить следующие составляющие: (1) одиночество и безмолвие; (2) изгнание помыслов (*ἀλόθεσις νοημάτων*); (3) *исихия*; (4) *неписис* через соблюдение заповедей Бога.

* Rev. George Maloney. Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. The Hague, 1973, pp. 110–124, 141–147. Пер. с англ. *Сергея Хоружего*.

¹ Г. Левитский. О нравоучении преподобного Нила Сорского // Христианское Чтение, 2–3 (1895), 338–339.

1. ОДИНОЧЕСТВО И БЕЗМОЛВИЕ

Обращаясь с призывом к своим ученикам следовать за ним в практике одиночества и безмолвии, Нил упоминает Арсения Великого, в котором он видит пример совершенного исихаста (*безмолвника*², того, кто недоступен никакой суетности). Здесь он ссылается на авторитет Исаака Сирина:

Святой Исаак больше всех безмолвие похвалил и Арсения Великого совершенным безмолвником называет, [однако] и тот служителя и учеников имел. Также и Нил Синайский, и Даниил Скитский учеников имели, как о них повествуют писания, и многие иные; и повсюду во святых Писаниях находятся похвалы безмолвию с одним или с двумя³.

Нил воспринимает от Арсения его любовь к одиночеству и безмолвию, но все же в сочетании с некоторым минимальным человеческим окружением, ибо «уединение (абсолютное, отшельническое. — *Прим. авт.*) требует ангельской крепости»⁴. Идеал Нила мы находим в известном рассказе, приводимом в *Apophthegmata Patrum*⁵:

² В оригинале по-русски. — *Прим. ред.*

³ *Устав*, сс. 88–89 (363). [Автор цитирует «Устав» преп. Нила по первому научному изданию М.А. Боровковой-Майковой: *Нила Сорского Предание и Устав*. СПб., 1912. В соответствии с общим стилем своей книги, он переводит цитаты весьма современным языком, с уклоном к живой религиозной экспрессивности. На русском языке сейчас имеются два современных перевода: 1) перевод, сделанный в общине Ново-Тихвинского женского монастыря: *Устав преподобного Нила Сорского // Ключ разумения. Русские подвижники благочестия о Молитве Иисусовой*. М., 2003, сс. 306–364; 2) научный перевод Г.М. Прохорова: «Устав» Нила Сорского // *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Подг. Г.М. Прохоров*. СПб., 2005, сс. 95–201 (параллельно с церковнослав. оригиналом). Существенных расхождений меж ними мы не нашли, однако, с учетом указанных особенностей стиля Мэлони, решили предпочесть из них — первый. Страницы по изд. «Ключ разумения» указываются в скобках после приводимых автором страниц по изд. 1912 г. Заметим также, что цитации автора весьма часто неточны, соединяя вместе части из разных мест «Устава». — *Прим. ред.*] Cf. *Лествичник*. *Scalae*. PG 88, *Gradus* 27, 1112D. Также *I. Hausherr*. *L'hésychasme. Étude de spiritualité // OCP* 5 (1956), 25.

⁴ *Устав*, с. 88 (362).

⁵ PG 65, de Abbate Arsenio (1–2), 88. [Русск. пер.: *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцев*. М., 1846, с. 15. Тройственное

Авва Арсений, еще находясь при царском дворе, молился Богу так: Господи! научи меня, как спастись? И был к нему глас: Арсений! бегай от людей, — и спасешься.

Удалившись в уединение, он опять молился Богу теми же словами, и услышал голос, говорящий ему: Арсений! бегай, молчи, пребывай в безмолвии; ибо в этом — корни безгрешности.

Такова простая программа, которую Нил повторяет множество раз:

Исаак хотящим истинно безмолвствовать и очищать в молитве ум говорит: «Удались от видения мира, и отсеки беседы, и не желай принимать по обычаю друзей в келлию свою, даже под благим предлогом, кроме тех одних, которые с тобой единомысленны, и единовольны, и [твой] сотаинники; и бойся от бесед душевного смущения, которое обычно невольно действует и после того, как прекратится и пресечется общение внешнее. И это, — говорит он, — знаем по опыту. Ибо, когда прекратим таковые беседы, хотя бы и казались они хорошими, — тотчас по прекращении собеседований бываем душою в смущении; хотя бы и не хотели мы, они и невольно обращаются в нас, и с нами немалое время пребывают⁶.

Должно свершиться бегство из мира, из общества людей, в «пустыню», которая у Нила в его патристической лексике обозначает обычно монашескую жизнь. В письме к старцу Герману он вспоминает свой собственный побег из мира, от всех мирских искушений ради того, чтобы посвятить себя целиком «жительство... по святым Писаниям и по преданиям святых отцов»⁷. В письме к Гурию он говорит, что для того, чтобы отрезать себя от мира,

указание, услышанное Арсением, о. Дж. Мэлони приводит также по латыни: *fuge, tace, quiesce.* — *Прим. ред.*]

⁶ *Устав*, с. 82–83 (358). *Исаак Сирийский*. Слово 23. Ed. cit., p. 142.

⁷ Письмо Герману [Подольному], fol. 105A. [РГБ, Отд. рукописей, Троицк. 188, лл. 104–108. Все цитаты из посланий преп. Нила автор переводит по указанной рукописи. В наст. время опубликован русский научный перевод всех посланий, сделанный Г.М. Прохоровым по другой рукописи, однако с учетом как указанной, так и ряда других: *Послания преподобного Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Подг. Г.М. Прохоров. Спб., 2005, сс. 221–245 (параллельно с церковнослав. оригиналом). По этому переводу мы и даем русский текст цитат, приводя номер страницы по изд. Прохорова в скобках в конце соотв. примечания. — Прим. ред.] (241).*

монах должен отрезать себя от того, что особенно сильно привязывает его к миру; монах должен пожертвовать всеми своими привычками и полностью, необратимо отрезать себя от прошлого, ибо иначе в его душе вновь будут возникать прежние впечатления. Отделившись от мира, он должен иметь лишь одну цель, одно желание: стремление к нравственному совершенству⁸. Он советует Вассиану целиком удаляться от разговоров, от слушания и созерцания ненужных вещей, которые могут вызвать душевное нестроение. «С благоговейными отцами общайся, но вовремя и в меру. От нетаковых же сторонись, береги себя»⁹.

Отделенный от мира монах не получает необходимую чистоту сердца *ipso facto* — необходимо полное безмолвие сердца, и внешнее и внутреннее. «Чудные же эти делания, о которых сказали мы, непременно требуют ... упражнения в одном [лишь] деле Божиим и внимания [единственно к нему]... И Василий Великий говорит: “Начало чистоты души — безмолвие”. И Иоанн Лествичник сказал: “Дело безмолвия — беспопечительность о благословных и непозволительных вещах, и молитва без лености, и, третье, — делание сердца неокрадываемое”»¹⁰.

Монах, таким образом, должен избегать всех необязательных внешних разговоров и даже тех бесед, которые Лествичник причисляет к «необходимым вещам». Нил говорит об этом: «то, что благообразно происходит и кажется спасительным для души — беседы, ведь и те должно вести в подобающее время и в меру, с духовными и благоговейными отцами и братьями. Ибо если [и] их вести будем без охранения [себя], то во второе, [непозволительное], непременно и невольно впадем»¹¹. Возбуждение души происходит от «вещей, неугодных Богу». Следовательно, для поддержания внешнего и внутреннего безмолвия нам нужно « пребы-

⁸ Письмо Гурию [Тушину], fol. 101A–B. [РГБ, Отд. рукописей, Троицк. 188, лл. 99–103. — Прим. ред.] (235).

⁹ Письмо Вассиану [Патрикееву], fol. 97A. [РГБ, Отд. рукописей, Троицк. 188, лл. 93–98. — Прим. ред.] (229).

¹⁰ Устав, с. 81 (356–357. У автора цитирование не точно. — Прим. ред.). Cf. Лествичник. Op. cit., Gradus 27 1108C–D; Василий Вел., PG 31, 136B–C.

¹¹ Ibid. (357). Cf. Исаак Сирин, PG 86A, 854C–D. Также Василий Вел. Reg. Fus. Tract. PG 31, 917 A.

вать в заповедях Его ... и внутренним человеком с Богом соединяясь»¹².

Развивая тему внутреннего безмолвия, что вырастает из одиночества, отказа от всех необязательных разговоров, контроля над возбуждающими помыслами и образами, Нил делает важное предостережение: не следует изгонять из души внутреннее безмолвие и *исихию*, отвращаясь от Бога, присутствующего в душе, ради того, чтобы посредством пения возносить молитвы Богу за пределами души.

Когда же, благодатью Божией, усладится молитва и начнет действовать в сердце, — повелевает особенно прилежать ей. «Если, — сказал он, — видишь, что молитва действует в твоём сердце и не прекращает совершаться, никогда не оставляй ее и не вставай петь, если по смотрению [Божью сама] не оставит тебя. Потому что, оставив Бога внутри, станешь призывать Его извне, от высокого к нижнему приклоняясь, чем и молитву рассеешь, и ум смутишь, [нарушив] тишину его. Ибо безмолвие — по смыслу наименования его — в мире и тишине пребывание означает, ведь [и] Бог есть мир, смятения и вопля превысший ... Мечтаний же зрительных и образов видений отнюдь не принимай никаких, да не будешь прельщен. Ведь парения мыслей бывает и [тогда], когда ум стоит в сердце и совершает молитву, ибо оно никому не подвластно, разве только совершенным в Духе Святом, достигшим непарительности о Христе Иисусе»¹³.

2. Изгнание помыслов: 'ΑΠΟΘΕΣΙΣ ΝΟΗΜΑΤΩΝ

В достижении *исихии* аскетика Нила следует традиции, основанной Евагрием и продолженной синайскими отцами и другими учителями палестинского монашества. По этой традиции, для достижения истинного созерцания разум должен начать с изгнания всех помыслов, будь они добрыми или дурными¹⁴. «Подобает во время молитвы подвизаться удерживать ум глухим и немым, как

¹² *Устав*, с. 90 (364).

¹³ *Ibid.*, сс. 25–26 (317, 316).

¹⁴ *Нил (Евагрий)*. De Oratione. PG 79, (62) 1179C, (55) 1177D; *Кассиан*. Conferentiae IC, 3. Ed. cit., pp. 41–43; *Лествичник*. Op. cit., Gradus 28, 1136D; *Исихий Синаит*, PG 93, Centuria I, (5) 1481D, (14) 1485B, (21) 1487A, (44) 1496B; Centuria II, (3) 1512D, (61) 1532B; Григорий Синаит, PG 150, 1316, 1329, 1332.

сказал Нил Синайский¹⁵, и иметь сердце, говорит Исихий Иерусалимский¹⁶, безмолвствующим от всякого помысла, хотя бы тот и вполне благим представлялся ... За бесстрастными помыслами страстные последуют, как опытом познано было, и вход первых причиной [для входа] вторых бывает. И поскольку сказано, что, благим помыслам следуя, лукавые входят в нас, то подобает понуждать себя молчать мыслью и в отношении помыслов, кажущихся правыми»¹⁷. Таким образом, процесс очищения внутреннего сосуда и поклонения Богу в духе и истине является сложной борьбой. Следует немедленно отбрасывать первое же побуждение к помыслу. «Ибо ... сопротивляющийся первому, то есть прилогу помысла, разом отрезает все последующее»¹⁸.

Тем, кто прошел начальный этап борьбы с бесполезными помыслами (особенно с дурными, привлекая на помощь им противоположные), тем, кто находится в «продвижении» и в состоянии просвещения, не обязательно читать псалмы. «Этим не требуется пение псалмов, но — молчание, непрестанная молитва и созерцание. Ведь они соединены с Богом и нет им нужды отторгать ум свой от Него и ввергать в смущение. Ибо прелюбодействует ум таковых, если отступает от памяти Божией и за худшие дела усердно берется»¹⁹. Последнее наставление, несомненно, отсылает к словам Симеона Нового Богослова: «В глазах Бога, видящего сердца наши, такие люди (монахи, что посвятили себя Богу, но ищут людских похвал — *Прим. авт.*) подобны тем, которые совершают прелюбодеяние. Ибо тот, кто жаждет страстно, чтобы жизнь его, имя и дела его были на языке у людей, свершает прелюбодеяние

¹⁵ В действительности, это *Евагрий*. De Oratione. PG 79, (11), 1169C. [Русск. пер.: Стремись к тому, чтобы во время молитвы ум твой стал глухим и немым. *Авва Евагрий*. Слово о молитве // Он же. Творения / Пер. А.И. Сидорова. М., 1994, с. 78. — *Прим. ред.*]. О проблеме Псевдо-Нила см. *I. Hausherr*, SJ. Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960, Introduction, pp. 5–8. См. также *M. Viller*. Op. cit., p. 94: “Le problème de Nil”.

¹⁶ *Исихий*. Centuria I. PG 93, (43) 1493D.

¹⁷ *Устав*, с. 21 (313). Сф. *Исихий*. Ibid., Centuria II, (61) 1532B. [Русск. пер.: *Преп. Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве, гл. 163, 103 // Добролюбие. Т. 2. СТСЛ 1992, сс. 193,179]

¹⁸ *Устав*, с. 21 (313).

¹⁹ Ibid., с. 27 (317–318).

в глазах Бога, как свершали его древние жители Иудеи, согласно Давиду»²⁰. Применение понятия прелюбодеяния к монаху, который занят мыслями не о Боге (хотя и не обязательно нечистыми), восходит к учению Евагрия о полной поглощенности монаха одним лишь Богом, или другими словами, непрерывной молитвой²¹. Эта же мысль развивается далее Лествичником в его концепции «изгнания из ума помыслов»²² или же, ближе к новозаветной лексике, ἀμερσινία²³. И у Евагрия, и у Лествичника, у других синаяских исихастов и у Нила Сорского нужда в «истреблении всех помыслов» рождается всегда из всевластности любви к одному лишь Богу. Это аскетическое стремление изгнать из ума любую мысль, что могла бы увести человеческие способности познания и любви в сторону от их единственного предмета, Бога, пожалуй, может рассматриваться как негативное, но нельзя упускать из вида, что оно является необходимой предпосылкой определенного позитивного стремления. Человек изгоняет все заботы ради одной великой заботы, ради поиска совершенства или же любви и служения лишь одному Богу. Чтобы понять до конца учение Нила Сорского о необходимости изгнания из ума всех помыслов и забот, что могли бы помешать разуму в непрерывной молитве и соединении с Богом, следует обратиться к его учителю, Лествичнику. При описании 27-ой ступени Лествичник определяет одиночество, или *исихию*, как отсутствие забот. «Небольшой волос беспокоит глаз; и малая забота уничтожает безмолвие: потому что безмолвие есть отложение помышлений и отречение даже от благовидных забот»²⁴. Отец Ириной Осэrrр замечательно переводит эту последнюю фразу: “La grande affaire pour les hésychastes, c’est

²⁰ Симеон Новый Богослов. *Capita Moralia*. PG 120, (92) 653C.

²¹ Евагрий. *De Oratione*. PG 79, (34) 1173D, (44) 1175D, (49) 1177B, (53) 1177D, (54) 1177D, (62) 1179C, (118) 1193B, (120) 1193B.

²² Греческая формула ἀλόθεσις νοημάτων, которую Нил Сорский переводит как «молчаше от всякого помысла», используется здесь в цитате из *Исихия Синаита*: *Centuria I*. PG 93, 1485B. Исихий же, несомненно, цитирует Лествичника, *op. cit.*, *Gradus 27*, 112A, который использует эту же формулу ἀλόθεσις νοημάτων. О. И. Осэrrр истолковывает данную формулу, соотнося ее с «исихией». Ср. “L’hésychasme...”, *op. cit.*, p. 263.

²³ I. Hausherr. *Op. cit.*, p. 263.

²⁴ *Gradus 27*, 1112A. [Русск. пер.: *Преп. Иоанн Лествичник*. Лествица, XXVII, 51. Сегр. Посад, 1894, с. 239]

d'avoir a priori une parfaite indifférence pour toutes les choses humaines, si raisonnables qu'elles paraissent »²⁵ («Важнейшее дело для исихаста — обрести априорное и совершенное безразличие ко всем мирским вещам, сколь бы разумными они ни казались» [Фр.]).

Для Нила, равно как для Лествичника и для всей Евагрианской традиции, устранение всех помыслов, в особенности тревог и забот (будь то грешных или необходимых или даже оправданных и похвальных), является результатом определенной степени безразличия или отстраненности, которые возникают в сердце монаха по отношению ко всему тварному. По всей вероятности, сильное влияние на него оказала Вторая ступень Лествицы, трактующая об отстраненности.

Человек, который действительно любит Господа, который приложил большие усилия для поиска грядущего Царства, который обеспокоился своей греховностью, который полностью сознает вечные муки и суд, который живет в страхе перед смертью, не будет любить, интересоваться или беспокоиться о деньгах, вещах, родителях, мирской славе, друзьях, братьях, или чем-то еще земном. Но, избавившись от всех связей с земными вещами и уничтожив в себе все заботы, ненавидя даже собственную плоть и отрезав себя от всего, он последует за Христом без беспокойства или колебания, всегда взирая горе и ожидая помощи оттуда...²⁶

В письме к Гурию Нил отвечает на его третий вопрос: в чем состоит истинное отречение от мира? Мы видим здесь весьма продуманное резюме Второй ступени Лествицы, составлявшей для Нила предмет долгих размышлений. Письмо дышит глубоко личной убежденностью в необходимости полного отстранения сердца от всех мирских созданий и полного предания себя на служение Богу. Монах, который оставил мир, должен также оставить все свои прежние привычки, все связи со своими прежними привязанностями. Он должен теперь сосредоточиться только на своем нравственном совершенстве. Он не должен взирать на братьев, выслушивать об их действиях, их секретах, так как это

...делает душу опустошенной от всякого блага, причает смотреть на недостатки ближнего и мешает оплакивать свои грехи...

²⁵ I. Hausherr. Op. cit., p. 269.

²⁶ Gradus 2, 653C.

Не возжелай также принимать обычных друзей с беседами, о мирском думающих и занятых попечениями о бессмысленном — о прибыллы монастырского богатства и стяжания имущества... Не подобает же на таковых и словами наскокивать, ни поносить, ни укорять их, но надо предоставлять это Богу, в силах ведь Бог исправить их²⁷.

Ничто так не может отогнать эту постоянную озабоченность, особенно вещами законными, каковы здоровье и пропитание, кров, одежда, — как глубокая вера в Божественное Провидение. Нил дает краткое, но весьма отчетливое наставление об этом в связи со средствами одоления помысла или греха печали.

Без Его воли ничего не может случиться с нами ... все на пользу посылает нам Бог и для спасения душ наших; пусть в настоящее время и не кажется нам [это] полезным, но после откроется, что полезно так, как Бог устроит, а не как мы хотим... посылает Он нам это по милости Своей, дабы мы, будучи испытаны в том и претерпев, были Им увенчаны. Ведь без искушений никогда никто увенчан не был. Потому подобает за все это воссылать Господу благодарение, как Подателю благ и Спасителю нашему²⁸.

Чистота духа или сердца требует, согласно Нилу, «не только не иметь имущества, но и не желать их приобретать»²⁹.

Таким образом, для Нила, как и для всех исихастов — его предшественников, разум изгоняет помыслы, добрые или дурные, когда в нем не только исчезнет страсть к предметам этих помыслов, но он будет всецело поглощен большею страстью, будет занят любовью лишь к единому Богу.

3. Исихия

Этот термин, означающий буквально «безмятежность, бестревожность», Нил переводит обычно как *безмолвие*, сохраняя для него всю полноту смысла, которая в него вкладывалась его предшественниками³⁰. Это — общий термин, указывающий не столь-

²⁷ Письмо Гурию, fol. 101B (235).

²⁸ *Устав*, с. 50 (335, 334, 335). Cf. *Филофей Синайский*. Добротолюбие. Ор. cit., (20) с. 453.

²⁹ *Устав*, с. 47 (333).

³⁰ Cf. *Макарий*, PG 34, 905, 938 ff; *Нил Синайский*. De Malignis Cogitationi-

ко на внешние действия, сколько на внутреннее состояние души, которое достигается путем аскетических трудов, особенно же при помощи одиночества, тишины и изгнания из сердца и разума не только всех мыслей, способных возмутить душу в ходе непрерывной молитвы, но и всех устремлений к кому и чему бы то ни было, кроме лишь Самого Бога. Это необходимое условие для непрерывной молитвы и подлинного соединения с Богом. Это смерть для мира и плоти, «воскресение души прежде тела»³¹, через созерцательную молитву. Осэрр очень хорошо говорит: «исихазм существует лишь для молитвы и через молитву»³². Наставления Нила согласуются с этим.

Если же не можешь молиться в безмолвии сердца, без помыслов, но видишь их умножающимися в уме твоём, не малодушествуй об этом, но все же продолжай молиться. Блаженный Григорий Синаит, достоверно зная, что невозможно нам, страстным, победить лукавые помыслы, сказал, что никто из новоначальных не удержит ум и не отгонит помыслов, если [Сам] Бог не удержит его и помыслы не прогонит. Ибо удерживать ум и отгонять помыслы — [дело] сильных. Но и они не сами по себе отгоняют их, а с Богом подвизаются в брани против них, как облеченные благодатью и всем оружием Его...³³

Таким образом, для Нила, равно как и для Евагрия, Лествичника и других ранних исихастов, *исихия* или *апатия* отличаются от *апатии* стойков или же естественной *атараксии*, поскольку, созерцая Священное Писание, христианин никогда не забывает о реальной природе человека, в которой первородный грех, очищенный крещением, оставляет, тем не менее, свою печать на страстной природе. Эту печать нельзя полностью искоренить, но можно управлять ею. Христианин должен постоянно совершать усилие своей доброй воли, но всегда — под эгидой и с содействием Божией благодати. Нил весьма удачно характеризует суммар-

bus. PG 79, cap. 3, 1204A–C; *Кассиан. Conferences*, I, ch. 6 и 7, pp. 83–85; IX, ch. 2, pp. 40–41; Лествичник, *Gradus* 29 (полностью), 1148B–1152C.

³¹ Лествичник, *Gradus* 29, 1148C [Русск. пер.: *Преп. Иоанн Лествичник. Лествица* XXIX, 4. Цит. изд., с. 255].

³² I. Hausherr. L'hésychasme... Op. cit., p. 270.

³³ *Устав*, с. 22 (314).

ную роль всех подвижнических трудов в духовном устремлении к окончательной цели, стяжанию славы Божией:

...даст нам Бог... пребывать в делах благих сохраняемыми благодатью Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, по молитвам Пречистой Владычицы нашей Богородицы и всех святых, в делании добродетелей просиявших. «Уразумеем же и то, что не ради исполнения больших правил, чтобы их исполнять, избираем мы места безмолвные», как сказал святой Исаак ... но чтобы отступить от мятежей, и попечений бесполезных, и прочего неугодного Богу и пребывать в заповедях Его... угодные Богу делания совершая: пение, молитву, чтение и поучение в духовном, рукоделие и исполнение какой-либо работы — и, внутренним человеком с Богом соединяясь, сколько по силам, во благих делах славу да воссылаем Отцу, и Сыну, и Святому Духу — Единому в Троице Богу, ныне, и присно, и во веки веков. Аминь³⁴.

Эта предельная зависимость от помощи Божией в том, чтобы при нашем собственном содействии достичь состояния безмятежного покоя, в сознании Нила всегда на первом плане. Когда монах достигает этого состояния, «когда ум стоит в сердце и совершает молитву»³⁵, даже тогда возникает «парение мыслей», «ибо оно никому не подвластно, разве только совершенным в Духе Святом, достигшим непарительности о Христе Иисусе»³⁶.

Нил описывает некоторые божественные свойства дара *исихии* с тою же силой чувства и конкретностью деталей, какие свойственны Исааку, чьи слова здесь цитируются.

Молитвою же называют [это] отцы, поскольку от молитвы происходит и во время молитвы дается святым это неизреченное дарование, и как хотят, так и нарицают явление то, чтобы утвердить душевные помышления; имен же его точно никто не знает. Ведь когда душа подвигнется духовным действием к тому Божественному, через непостижимое соединение соделается подобной Божеству и просветится лучом высокого света в своих движениях, и когда ум сподобится почувствовать будущее блаженство, то забывает он и себя, и все здешнее, и более не имеет движения ни к чему... Кипит же и из сердца

³⁴ *Ibid.*, с. 90 (363, 364).

³⁵ *Ibid.*, с. 25 (316).

³⁶ *Ibid.*, с. 25 (316).

непрестанно сладость некая и влечет неощутимо все существо человека от всего на время и время; и нападают на все тело усаждение некое и радость, каких язык плотский не может [и] выразить, пока все земное не вменит [человек] в пепел и сор в памятовании том. И когда, сказал он, найдет на человека та сладость, кипящая во всем теле его, то кажется в тот час ему, будто не иное что Небесное Царствие, как только это... Обретший радость о Боге не только на страдания внимания не обратит, но и на свою жизнь не оглянется. Ибо любовь Божия сладостнее жизни и познание Бога, от которого рождается любовь, сладостнее меда и сота³⁷.

4. Бдительность и трезвение (неписис), и соблюдение заповедей

Описав это состояние безмятежного покоя как необходимое условие устойчивости молитвы, которое в молитве рождается и поддерживается через непрерывную молитву, Нил далее следует за патристической традицией его любимых Отцов, развивая свое учение о бдительности. Посредством бдительности разум поддерживает готовность в любой момент отразить любую угрозу внутреннему единению, достигнутому в душе через постоянную молитву, и всецело, немедленно соработничать с малейшим наитием Святого Духа в возведении души к вящему совершенству.

У ранних Отцов, которые писали об этом типе аскезы, мы находим скорее описания, нежели определения *неписиса*³⁸. Тем автором, который писал о *неписисе* наиболее подробно и оказал в этой теме наибольшее влияние на Нила, является Исихий Синайский. При этом сам Нил ошибочно называет его Исихием Иерусалимским³⁹. Определение, данное Исихием, является классическим:

Трезвение есть духовное художество, которое, если долго и с постоянным усердием проходить его, с Божиею помощью

³⁷ *Ibid.*, с. 28 (318–319. Цитата — коллаж из нескольких близких мест текста). *Исаак Сирин*. Слово 31. Ed. cit., p. 197.

³⁸ Историю термина и различные патристические описания, относящиеся к нему см. в *I. Hausherr*. Op. cit., pp. 273–279.

³⁹ Мы выше уже отмечали это (со ссылкой на *M. Viller SJ*. *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris, 1930, p. 93). Исихий Иерусалимский умер в 432/433, а тот Исихий, которого цитирует Нил, жил очевидно после Лествичника (ум. ок. 649), поскольку он часто цитирует его и весьма от него зависит.

совершенно избавляет человека от страстных помыслов, и слов, и худых дел; дарует тому, кто его так проходит, верное познание Бога Непостижимого, сколько сие возможно для нас, и сокровенное разрешение сокровенных Божественных Таин; и есть творительница всякой заповеди Ветхого и Нового Завета и всякого блага будущего века подательница. — Само же оно есть собственно чистота сердца... Христос убажает ее, говоря: блаженни чисти сердцем: яко тии Бога узрят (Мф 5, 8). ... Трезвение, если оно постоянно пребывает в человеке, делается для него путеводительницею к правой и богоугодной жизни. Оно есть и лествица к созерцанию; оно же научает нас право править движениями троичности души... и твердо хранить чувства, — и в причастнике своем каждодневно возвращает четыре главные добродетели (т.е. мудрость, мужество, воздержание и справедливость)⁴⁰.

Цитирует Нил Исихия и далее, когда говорит о необходимости добродетели трезвения:

Блаженный Исихий Иерусалимский также говорит: «Как невозможно жить в этой жизни без еды и питья, так невозможно душе чего-либо духовного достигнуть без хранения ума, каковое называется трезвением, если кто и понуждает себя из страха мук, дабы не согрешать⁴¹.

На самой первой странице *Устава* Нил говорит об этом «трезвении», используя различные общие термины, находимые у Отцов.

Монашеский устав: из писаний Святых Отцов о «мысленном делании»: ради чего это нужно и как подобает стараться о том⁴².

Так звучит заглавие *Устава*, и мы можем судить по нему о той важности, какую Нил намеревается придать этой добродетели, столь основоположной для восточной духовности. После этого заглавия он пишет:

Многие из святых отцов о сердечном делании, блюении помыслов и хранении ума сказали различными словами, как каждый из них научен был Божией благодатью, но одинаково по смыслу, восприняв прежде слово Самого Господа, сказав-

⁴⁰ *Исихий*. Centuria I, PG, 93, 1480D. [Русск. пер.: *Преп. Исихий Иерусалимский*. Цит. соч., 1, с. 157]

⁴¹ *Устав*, с. 13 (308). Cf. *Исихий*. Op. cit., Centuria II, 1513B (7).

⁴² *Устав*, с. 11 (307).

шего: От сердца исходят помышления злые и оскверняют человека (см. Мф 15, 19–20), и научившего внутренность сосуда очищать (см. Мф 23, 26), и произнесшего, что в духе и истине подобает поклоняться Отцу (см. Ин 4, 24)⁴³.

На всем протяжении *Устава* и других трудов Нила мы постоянно встречаем два выражения: «мысленное делание» (или аналогичные выражения), а также «хранение заповедей Божиих» или «жизнь по заповедям Божиим». Рассуждая об этом «мысленном делании», он снова цитирует Исихия, и мы видим, что *непсис* Нила следует понимать в более широком значении из тех, в каких он употребляется у Исихия. В этом значении *непсис* синонимичен *праксису* Евагрия, ср.: «Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души»⁴⁴.

Блаженный Исихий Иерусалимский различает четыре способа в этом мысленном делании: или за прилогами наблюдать, или сердце иметь глубоко молчащим от всякого помысла и молиться, или Господа Иисуса Христа на помощь призывать, или память смертную иметь. «Все они, — сказал он, — лукавым помышлениям противодействуют», и к какому бы из них кто ни обратился — все это трезвением, то есть мысленным деланием, называется. Рассмотрев же их все, каждый из нас подобающим ему образом да подвизается⁴⁵.

Нередко Нил говорит об этом «мысленном делании» как о «духовном упражнении», «духовном действии», «молитве сердца или разума», «сдерживании разума внутри сердца, свободным от всякого воображения», «содержании разума в безмолвии». Но при этом он всегда имеет в виду одно и то же: «это жизнедаю-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Евагрий. Practica. PG 40, cap. 50, 1233В.* [Русск. пер.: *Авва Евагрий. Слово о духовном делании, или Монах, 78 // Творения аввы Евагрия / Пер. А.И. Сидорова. М., 1994, с. 108*]. О. Осэпп отмечает: *Concluons que le terme de nepsis a deux sens: un sens étroit, selon lequel il désigne cette partie de la praxis qui consiste en la surveillance des pensées dès leur première suggestion, et un sens large qui le fait synonyme de praxis. Il faut évidemment éviter de passer de l'un à l'autre.* Op. cit., p. 285. [«Вывод тот, что термин *непсис* имеет два значения: узкое, согласно которому он обозначает часть праксис, состоящую в надзирании за помыслами, начиная с их раннего зарождения, и широкое, в котором он является синонимом праксис. Очевидно, следует избегать перескакивания от одного значения к другому». (*Фр.*)]

⁴⁵ *Устав*, с. 33 (322). Cf. *Исихий*. Op. cit., 1485В–С.

щее упражнение» хранения разума в сердце, так чтобы ни единая мысль не могла бы захватить сердце незащищенным и, проникнув в него, умножать помыслы и отрывать душу от соединения с Богом. Это «наука наук и искусство искусств»⁴⁶, которая подобно привратнику проверяет все мысли и пропускает только «друзей», задерживая всех прочих как «врагов»⁴⁷.

Если добродетель *неписиса* есть привратник, то осмотрительность и умеренность суть врата, в которые вход открыт лишь для богоугодных мыслей. Но какова же та норма, на основе которой нужно с умеренностью и осмотрительностью судить мысли, слова, деяния? Снова и снова Нил настаивает на соединении нашей воли с волей Бога, на стремлении делать одно только угодное Богу.

Поддерживать в жизни нашей должны мы то, чтобы всегда и во всем, во всяком начинании, душою и телом, словом, делом и помышлением пребывать в деле Божиим, сколько по силе. «Ибо, как прежде, живя в миру, в суете его, всем умом и чувствами порабощены мы были греховному обольщению, — говорит блаженный Филофей, — так, опять же, подобает нам, к житию по Боге приступившим, всем умом и чувствами работать Богу Живому и Истинному, и Божией правде, и воле, и творить Его святые заповеди, и от всего неугодного Богу всячески удаляться, по Писанию, говорящему: Ко всем заповедям Твоим направлялся я и всякий путь неправды возненавидел»⁴⁸.

Дух трезвения и бдительности поддерживается жизнью в присутствии Бога и деланием всего возможного для славы Его.

Всегда же должно иметь ум во многом благоговении и утвержденным в надежде на Бога и все творить ко благоугождению Его, а не по тщеславию, не по человекоугодию, зная твердо, что Он всегда с нами, везде сущий и все исполняющий; поскольку насадивший ухо слышит все и создавший око (см. Пс 93, 9) смотрит везде. И если случится беседа, — и ее [веди]

⁴⁶ *Исихий*. Centuria II. Op. cit., 1517B (19). [Русск. пер.: *Преп. Исихий Иерусалимский*. Цит. соч., 121, с. 183]

⁴⁷ *Ibid.*, Centuria I, 1509B (96). Ср. также: *Антоний*. О святой жизни, по. 20 // *Добротолюбие*. Т. I, с. 26.

⁴⁸ *Устав*, с. 36 (324–325); Пс. 118, 128. *Филофей*. *Добротолюбие*. Т. II, с. 285, гл. 33.

по Боге ... И при всем этом всегда пред очами иметь Бога, по сказанному Давидом: Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня есть; да не поколеблюсь⁴⁹.

И вновь Нил четко указывает в качестве нормы для всяческого трезвения: «...во всякое время подобает нам испытывать себя тщательно, [свои] чувства и мысли, чтобы ради Бога было дело наше»⁵⁰.

С такою же сжатостью, какая присуща определениям Отцов, Нил определяет свой *непсис* так: «мысленное же [делание], то есть ум иметь в благоговении и надежде на Бога и к любви Его прилежать»⁵¹. Задолго до этого Евагрий сделал свой *праксис* синонимом хранения заповедей Божиих; этот *праксис* был охраняем страхом Божиим и порождал любовь к Богу⁵². Чтобы понять, отчего Нил так настаивает на соблюдении заповедей Божиих и на обязательности этого соблюдения для достижения соединения с Богом, следует обратиться к Филофею Синайскому, который, в свою очередь, в значительной мере следовал Евагрию и Нилу Синайскому. Объясняя, почему диавол нападает на нас и ведет против нас мысленную битву, он пишет:

Чего ради и для чего воздвигается против нас это ратование и борьба? Того ради, да не будет исполняема нами воля Божия, о коей молимся, говоря: да будет в нас воля Твоя (Лк 11, 2), то есть заповеди Божии. И если кто, установив ум свой от блуждания в совершенной трезвенности в Господе, станет тщательно наблюдать за их (врагов невидимых) вторжениями (в сердце) и соплетениями (схватками с трезвящимся умом), происходящими в мечтаниях фантазии, тот узнает это из опыта. Посему и Господь, цель Свою направляя против злобных демонов, и, как Бог, провидя их замыслы, в противность их цели постановил Свои заповеди, с угрозою нарушителям их⁵³.

⁴⁹ *Устав*, *ibid.* (325). Пс 15, 8.

⁵⁰ *Ibid.*, с. 55 (338).

⁵¹ *Ibid.*, с. 37 (325–326).

⁵² *Евагрий*. *Practica*. PG 40, сар. 53, 1233С. Ср. также *Исихий*. *Centuria I*, 1480D–1481A (1). Исихий в этом вопросе следует за Евагрием и объединяет *непсис* с соблюдением всех заповедей Божиих в Ветхом и Новом Заветах.

⁵³ *Филофей*. *Добротолубие*. *Op. cit.*, (7), с. 446. [Русск. пер.: *Преп. Филофей Синайский*. Сорок глав о трезвении, гл. 7 // *Добротолубие*. Т. 3, с. 404]

Нил, должно быть, предполагал, что этот текст знаком его читателям, или, по крайней мере, что эти доводы знакомы им. Ведь, несмотря на то, что необходимость жизни по заповедям Бога постоянно подчеркивается в его трудах, он никогда четко не определяет, что же он называет «заповедями», и никогда не объясняет, почему блюение заповедей влечет за собой *исихию* и возможность более глубокого соединения с Богом через созерцание. Он попросту указывает: «тех, кто горячо кается ... кто с любовью многою и страхом ищет Господа, и на Того Единого взирает, и творит заповеди Его ... всех милует Господь ... да постараемся ... сердце блюсти от лукавых помыслов, тем самым исполняя заповеди; и с хранением сердца да имеем всегда молитву»⁵⁴. Задолго до этого Исихий определил *непсис* как соблюдение всех заповедей Ветхого и Нового Заветов. Сам по себе он представляет собою чистоту сердца и есть то, что Христос называет блаженным: «*блаженни чистии сердцем: яко тии Бога узрят* (Мф 5, 8). ... Трезвение ... делается путеводительницею к правой и богоугодной жизни»⁵⁵.

Коль скоро Бог пришел на эту землю и говорил с нами, открывая Свою Божественную волю, то первый долг человека исполнять эту Волю столь совершенно, насколько это возможно. Именно поэтому духовность Нила является по преимуществу евангельской. Подчеркивая необходимость жизни согласно Отцам и Святым Писаниям (включая писания Отцов), он всегда обращается к одному и тому же доводу: надо следовать Отцам потому, что они жили по учению Христа всецело, во всей своей личной жизни, и писали подобно апостолам, будучи внушаемы Святым Духом. Но там, где Евагрий проводит четкое различие между выполнением заповедей Закона и оставлением их ради следования тому, к чему призывает более возвышенное «расположение, Им установленное»⁵⁶, — Нил, следом за Филофеем и Исихием Синайскими, употребляет термин «заповеди» в более общем значении, которое включает в себя выражение воли Божией, независимо от того, содержится ли оно в Ветхом и Новом Завете или в естественном законе или же в более тонко восприни-

⁵⁴ *Устав*, с. 32 (321; в англ. тексте — вольная комбинация двух разных фраз *Устава*).

⁵⁵ *Исихий*. Centuria I, 1481A (1).

⁵⁶ *Евагрий*. Practica. PG 40, 1232C (42).

маемых внушениях Святого Духа, дающих узнать волю Божию на путях к высшему совершенству и святости⁵⁷.

Для Нила, который следует Филофею, выполнение заповедей Бога является доказательством истинной любви к Богу. «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих»⁵⁸. Особый упор Нила на внутреннем исполнении заповедей Божиих и его позднейший вошедший в историю протест против «мертвого формализма» его современников можно понять лишь в том случае, если мы поймем учение Филофея о «заповедях». По Филофею, Бог наделил человеческую душу тремя силами, в современной психологической терминологии, влечениями гнева (сила *раздражительная*), похоти (сила *пожелательная*) и интеллекта (сила *мыслительная*)⁵⁹. Чтобы эти силы могли пребывать в полном «здоровье» и достигать надлежащих целей, для которых их создал Бог, Он дает заповеди для каждой из них. Дьявол, дабы разрушить это здоровье и отобрать душу от Бога, нападает на душу с искушениями, которые нарушают данные Богом заповеди⁶⁰. Однако некоторые из заповедей касаются лишь внешних действий, такие как телесные деяния милосердия. Другие заповеди являются в большей мере внутренними, духовными; они более объемны, включая в себя многие внешние заповеди. По этой причине, выполнением внутренних заповедей обеспечивается выполнение также и всех внешних. Христос пришел, чтобы дать нам новый Декалог, восемь Блаженств, которые

⁵⁷ *Филофей*. Добротолюбие. Op. cit., (16–18), сс. 449–452. Ср. его же *De mandatis*, PG 154, 731B ff, и особенно 735B–D (7), 739B (12), 742A–C. Хотя у Миня это сочинение помещено под именем Патриарха Филофея Константинопольского, Пьер Пуссен, впервые издавший этот трактат, настаивал, что он был написан неким Филофеем, который жил раньше, возможно, в VI в. Ср. PG 154, col. 717, no. 22. Сравнение трактата с текстами Филофея о трезвении, находимыми в греческом и русском *Добротолюбиях*, делает очевидным, что он является автором всех указанных текстов. Ср. также о «заповедях» у Исихия: *Centuria I*, op. cit., 1505D (84); *Centuria II*, 1513D (10), 1516A (11), 1532C (62), 1540D–1514A (89).

⁵⁸ Ин 14, 23–24. Ср. *Филофей*. De mandatis. PG 154, 730B; также *Устав*, с. 37.

⁵⁹ Термины, данные курсивом, в оригинале — по-русски. — *Прим. ред.*

⁶⁰ *Филофей*. Добротолюбие. Op. cit., (16–18), сс. 450–452.

являются заповедями Бога для всех и которые собраны вокруг двух внутренних, духовных заповедей: заповеди Христа быть чистыми сердцем и быть кроткими сердцем. Все добродетели содержатся в этих двух, которые далее сжимаются в одну всеобъемлющую заповедь: «возлюби Бога всей душой своей, всем сердцем своим и со всею силой своей»⁶¹.

Как уже было сказано, Нил не развивает свое учение о заповедях с полной ясностью, однако это не ослабляет его настояний на том, что лишь в хранении заповедей Бога может заключаться истинное милосердие Божие. Главная добродетель состоит для него не столько в развитии кротости или чистоты сердца, сколько в усилиях сообразовать свою волю с волей Божией, всегда делая всё, что может быть угодно Богу⁶². Столь ясно виделось ему учение его Подателя Нового Закона, что любить Его значило для него творить Его волю. Поэтому на всем протяжении *Устава* Нила мы встречаем краткие фразы «храните заповеди» или «живите по заповедям Его», служащие краткими формулами пути совершенства. Его настояние на чтении, размышлении и изучении Священного Писания совместно с комментариями Святых Отцов указывает на важность, придаваемую им тому, чтобы знать каждую заповедь Христа. Его особый упор на *неписис* и на управление всеми помыслами для достижения непрерывной молитвы показывает его истовое желание познать волю Божию и всегда быть ведомым ею — волей, которая познается через тонкие внушения Святого Духа, направляющего очищенную душу.

[.....]

2. Подготовка к «вдохновенному созерцанию»

Освещение высших ступеней созерцания и мистических состояний у Нила является компиляцией, собранной из текстов трех его любимых авторов: Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Нам остается гадать: Является ли отсутствие упоминаний у Нила о его собственном молитвенном опыте следствием того, что ему не были даны эти высшие молитвенные

⁶¹ *Филофей*. De Mandatis. Op. cit., 731В и далее.

⁶² *Устав*, с. 55, 90 (338, 364).

дары (как это предполагает И. Кологривов⁶³)? Или же в этом было его великое смирение, тот дух *кеносиса*, который он унаследовал от своих учителей исихазма, Отцов-пустынников и Синайских исихастов? Чем ближе они продвигались к Богу в созерцании и непрерываемом соединении, тем более они делались смиренными и самоуничижительными, тем менее они были расположены говорить о скрытых действиях благодати в своих душах. Но мы должны помнить и о том, какова была цель Нила при написании своего *Устава*. Он повторяет множество раз, что излагает не свои собственные идеи, которым он не придает цены, а стремится передать то, что святые и Богодухновенные Отцы писали о «мысленном делании»⁶⁴. Выбор указанных трех Отцов отличает учение Нила о высших ступенях созерцания, но также характеризует и тот его личный идеал, которого он чаял достичь по Божией благодати. Этих Отцов можно назвать «Докторами» исихастской мистики в ее наиболее зрелой форме, ибо они осуществили синтез интеллектуальной мистики Евагрия и сознательного сентиментализма Макария и Диодоха. В особенности Исаак почитался и продолжает почитаться на Востоке как великий учитель мистической молитвы⁶⁵.

Нил дает краткое описание мистического созерцания из трудов Исаака, где прослеживается влияние интеллектуальной «наготы» Евагрия, и это влияние оказывается весьма продуктивным:

...когда бывает им неизреченная та радость, то молитву от уст отсекает, ибо умолкают тогда, сказал, уста, и язык, и сердце — хранитель помыслов, и ум — кормчий чувств, и мысль — птица скоролетящая и бесстыдная; и более не имеет мысль ни молитвы, ни движения, ни власти над собою, но направляется

⁶³ Essai sur la sainteté en Russie. Paris, 1953, p. 202. [Русск. пер.: *Иеромонах Иоанн Кологривов*. Очерки по истории русской святости. Изд. Жизнь с Богом, Брюссель, 1961, с. 182]

⁶⁴ *Устав*, сс. 14–15 (307 и особ. 309).

⁶⁵ Ср. *M. Viller*. Op. cit., p. 139. См. также *Contemplation chez les Orientaux Chrétiens // Dic. de Sp. Asc. et Myst.*, Т. II, p. 1762–1911. Также *M. Viller, H. Rahner*. *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg i. Br., 1939, S. 161. [В ориг. ошибочно *K. Rahner*. — *Прим. ред.*]

силою иною, а не [сама] направляет, и в плену содержится в тот час, и бывает в непостижимых вещах, а где — не знает⁶⁶.

Нил следует и далее за учением Исаака, продолжая описывать это созерцание, однако уже не как молитву, ибо молитва была оставлена ради высшего блага. Разум пребывает в экстазе, каким его описал св. Павел: «Не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает»⁶⁷. Ни одному человеку не ведомо, как назвать это состояние, которое нельзя описать в наших человеческих понятиях.

Когда душа подвигнется духовным действием к тому Божественному, через непостижимое соединение соделается подобной Божеству и просветится лучом высокого света в своих движениях и когда ум сподобится почувствовать будущее блаженство... когда, сказал он [св. Исаак Сирий], найдет на человека та сладость, кипящая во всем теле его, то кажется в тот час ему, будто не иное что Небесное Царствие, как только это ... [И как он тогда ощущает,] любовь Божия сладостнее жизни и познание Бога, от которого рождается любовь, сладостнее меда...⁶⁸

Что мыслит душа, находясь в этом восхищении-соединении с Богом? Здесь Нил прибегает к помощи Симеона Нового Богослова, мастера мистических описаний. Протицируем классическое описание исихастской мистики:

Говорит Симеон Новый Богослов: «...Посреди келлии на ложе сидя, вижу свет, которого мир не имеет; внутрь себя вижу Творца мира, и беседую с Ним, и люблю Его, и вкушаю, питаюсь сладко единым [бого]видением, и, соединившись с Ним, небеса превосхожу; и это знаю достоверно и истинно. Где же тогда тело, не знаю». И о Господе говоря, сказал: «Любит же меня Он, и в Себя Самого принимает меня, и в объятиях сокрывает, — на небесах будучи, Он и в сердце моем, здесь и там виден мне». И тотчас Господу, пред лицом Его, говорит: «Это, Владыка, показывает, что я равен ангелам, и делает меня лучшим их, ибо для них Ты по существу невидим, по природе же неприступен — мне же видим совершенно, и с природой

⁶⁶ *Устав*, с. 27 (318). Ср. *Исаак*, PG 86а, 873С–874В, 880С.

⁶⁷ 2 Кор 12, 3.

⁶⁸ *Устав*, с. 28 (318–319; цитирование у Мэлони здесь вновь очень вольное). Ср. *Исаак*, *ibid.*, 864С–D. Также Симеон Новый Богослов в *Добротолубии*, op. cit., стр. 52.

Твоей смешивается существо мое». Описывая это, [апостол] повеждает, что око не видело, и ухо не слышало, и на сердце плотское [это] не возшло⁶⁹. И, в том побывав, не только не хочет [человек] из келлии выйти, но и во рву, в земле выкопанном, хочет сокрыться, «чтобы там, — говорит [Симеон Новый Богослов], — наедине, вне всего мира, созерцать мне бессмертного Владыку моего и Создателя⁷⁰».

Нил увещевает тех, кто не получил таких мистических даров, не падать духом, слыша о подобном возвышенном опыте великих мистиков. Тот факт, что мы их не получили, не должен нас заставлять падать духом, говорит Нил. Надо возложить все упования наши на Божию благодать и наполнить себя желанием большего единения с Богом, храня в разуме нашем словеса Священных Писаний и размышляя о них. Таким путем мы убедимся в нашем собственном падении, в нашем недостойнстве, в котором мы погрязли. Но он и предостерегает, что мы будем обречены, если забудем о высшем достоинстве наших душ и окажемся поглощены мирскими вещами. Многие думают, что этот путь созерцания ныне невозможен для душ, он в пору был для святых древности, но сегодня его найти — невозможное дело⁷¹.

Нил очень настаивает, что монах должен сотрудничать с Божией благодатью, и благодать будет всегда присутствовать там, где есть послушная ей воля. Главным занятием монаха должно стать освобождение от сует мира сего, усилия к избавлению себя от страстей, неусыпное хранение сердца от дурных искушений и постоянное исполнение заповедей Божиих в той полноте, какую позволяет познание. Важнейшим средством для «стражи сердца»

⁶⁹ См. 1 Кор 2, 9. — *Прим. ред.*

⁷⁰ *Устав*, сс. 28–29 (319). *Симеон Новый Богослов*. *Divinorum amorum Liber*, Hymn. 13. PG 120, 526C–D.

⁷¹ *Устав*, стр. 31 (321). Как представляется, автор непосредственно цитирует Симеона, у которого читаем: «Кто не сподобился достигнуть в такую меру совершенства и проникнуть до таких благ, тот пусть винит себя одного, а не говорит в извинение, что это дело невозможно, или что бывает в нас совершенство, такое однакож, о котором мы и не знаем. Будучи удостоверяем Божественным Писанием, да ведает он, что дело сие возможно... но по причине неисполнения и нарушения заповедей Божиих всякий собственно сам себя лишает таких благ, соответственно своей несправности». *Преп. Симеон Новый Богослов*. Деятельные и богословские главы, гл. 150 // *Добротолюбие*. Т. 5, с. 49.

должна стать постоянная молитва. И когда Бог в Своих замыслах так решит, монаху, верному заповеди Божией постоянно молиться, будет по благодати дарован высший образ молитвы.

Но не так это, не так! Невозможно для тех, кто по собственной воле предается страстям, не хочет истинно покаяться и поревновать о деле Божиим и любит этого мира бесполезные попечения. А тех, кто горячо кается, — всех милует Господь, и благодетельствует, и прославляет — тех, кто с любовью много и страхом ищет Господа, и на Того Единого взирает, и творит заповеди Его⁷².

ОЦЕНКА НИЛА КАК ИСИХАСТА

Как мы видели, цель Нила состоит в том, чтобы представить учение Отцов о «мысленном делании». Однако Нил крайне далек от того, чтобы быть простым составителем антологии, лишь собирающим сказанное на эту тему теми или другими учителями исихазма. Он обнаруживает подлинно синтезирующий ум, базирующийся на совершенном знании творений этих Отцов, и, что еще важнее, питаемую из собственного внутреннего опыта личную убежденность в возможности и необходимости обрести все то, о чем он пишет. Итак, будучи убежден, что эти Отцы писали под особым водительством Святого Духа и что святые их жития суть лучшее удостоверение ценности их творений⁷³, Нил ощущал ненужность выдвигать какую-то новую теорию помимо традиционного учения, дошедшего от Отцов. Смирение его также противилось любым подобным амбициям с его стороны. Следовательно, мы должны считать Нила исихастом, верным лучшей традиции данного типа духовности.

Необходимо отметить, что Нил был первым крупным автором-исихастом в России. Другие, как, например, Досифей, архимандрит Киевский, и Афанасий Русин, задолго до Нила познали исихастскую аскезу и Иисусову молитву из своего пребывания на Афоне⁷⁴, однако, как утверждает А. Орлов, «хорошо известно, что

⁷² *Устав*, с. 31 (321).

⁷³ Ср. указывавшиеся нами выше тексты об авторитетности Святых Отцов и важности их творений.

⁷⁴ А. Орлов. *Op. cit.*, сс. 2–3.

Нил более точно следует в своем *Уставе* традиции Византийских исихастов, что проявляется даже в деталях выражений⁷⁵. Именно Нил переработал в форму систематического и синтезирующего трактата то, что в противном случае осталось бы разбросанным по всевозможным *флорилегиям* Отцов. За счет этого он не только оставил в наследие русской духовности и монашеству основательный опыт аскетики, но с редкостной взвешенностью и проницательностью сумел объединить две ведущие линии духовности, влияние которых в его эпоху охватывало весь Византийский мир: духовность Евагрия и духовность Макария, Диадоба и Симеона Нового Богослова. Евагрий и его верные последователи, Исаак Сирийский и Лествичник, выдвигали на первый план чистое интеллектуальное созерцание. Подвиг целиком направлялся на освобождение монаха от пут страстей, для достижения *апатии*, в которой душа могла бы вернуться к «изначальному состоянию» Адама прежде падения, а подвижник мог обрести и созерцать в душе своей Бога в чистоте, без каких бы то ни было образов и помыслов. Позиция последователей Макария сохраняла строгий аскетизм Евагрия с его сосредоточением на одиночестве и безмолвии, на изгнании из ума любых помыслов и стремлении к *исихии*, однако добавляла при этом элемент «сердечного ощущения». Тем местом, где разум созерцал Бога, делалось сердце. К внешней аскезе добавлялась внутренняя, состоящая в «плаче» при мыслях о смерти, Страшном Суде и содеянных грехах, и этот внутренний настрой сокрушения (*пентос*) надлежало сохранять, как средство очищения сердца от влияния страстей. Когда ум низводится во внутренние покои сердца, зрелый плод аскезы, или же *практики*, как называет ее Евагрий, обретается в непрестанном созерцании Бога в сердце. Это достигается посредством Иисусовой молитвы, которая здесь выступает и как средство для возвращения чистоты сердца, и как приурочивание к высшим ступеням созерцания.

Изложение Нила обнаруживает две его выдающиеся черты: точность в следовании ведущим Отцам-исихастам, которых он цитирует в изобилии, и чувство меры, пропорций. Это изложение движется с тем сочетанием сложности и единства, какое можно

⁷⁵ *Ibid.*, с. 29.

найти в великих произведениях симфонической музыки. Мы не найдем никаких резких, преувеличенных нот, которые привлекают к себе внимание, разрушая эффект гармонического единства. Нил никогда не забывает о цели всех внутренних борений, всей аскезы: о соединении с Богом. И любой шаг судится им в свете процесса достижения этой цели. Процесс все большего продвижения к соединению с Богом изображается им как непрестанная битва; бесценная душа, что способна на самое тесное соединение с Богом, подвергается постоянным атакам дьяволов. Сердце должно очищаться от всех страстных помыслов через одиночество, безмолвие, постоянную бдительность и трезвение (*nepensie*), и через соблюдение заповедей Божиих. Помышления о смерти и Страшном Суде, дар слезный очищают душу, а непрестанное творение Иисусовой молитвы позволяет душе жить всегда в присутствии Бога. Если враги покорены и душа достигла соединения с Богом, в душе окончательно воцаряется Божия благодать, «ибо стояние в добродетелях зависит не от тебя, но есть [дело] благодати, носящей тебя на ладонях рук своих, соблюдающей от всего противоположного»⁷⁶. Вместе с тем, он постоянно увещевает с неустанным усердием одолевать праздность и малодушие, поддерживать всегда жажду духовного продвижения и не упускать ничего из того, что усилие человека по благодати Божией способно сделать. Таким путем он выдерживает совершенное равновесие между сотрудничеством человека с Божией благодатью и принципиальной безвозмездностью даров благодати, которая проявляется не только в необычайных мистических явлениях, но и во всех обычных богоугодных деяниях повседневной жизни монаха.

В описании вспомогательных средств молитвы Нил дает взвешенные, сдержанные суждения, в особенности относительно дыхательной техники, но даже и относительно Иисусовой молитвы. Он никогда не привлекает особого внимания к этим средствам, у него нет таких фраз, которые мы слышим из уст Никифора Святогорца или Псевдо-Симеона: «Сядь в углу и делай, как я скажу тебе...»⁷⁷, и за которыми следуют подробные механические инструкции. На первом плане у Нила — прочные аскетические

⁷⁶ *Устава*, с. 35 (324).

⁷⁷ I. Hausherr. La Méthode d'oraison hésychaste // *Orientalia Christiana* IX, 2, Roma, 1927, pp. 164–165. *Никифор. De cordis custodia*, PG 147, 963B–965A.

основания, равно обязательные для всех; однако после ступеней очищения он, кажется, допускает немалую свободу в действиях благодати, в зависимости от личных особенностей аскета. Свою вторую главу о молитве как средстве борьбы с искушениями он заканчивает цитатой из Исихия Синаита о том, что для обуздания воображения можно сознательно ополчаться против нежелаемых помыслов, или же хранить сердце в безмолвии, свободным от всех образов, и молиться, или же призывать Имя Иисусово как оружие защиты, или, наконец, размышлять о смертном часе⁷⁸. Нил заключает, что все эти методы хороши; все это и составляет то, о чем он учил, то есть «мысленное делание». «Рассмотрев же их все, каждый из нас подобающим ему образом да подвигается»⁷⁹. Мы видели, что он описывает Иисусову молитву как «закрывающую в себе все блага, источник всех добродетелей», но он допускает использовать и другие методы, если они могут принести монаху большую пользу. В одном случае даже в момент предельной усталости монаху особо рекомендуется повторять Иисусову молитву; в другом случае, когда разум блуждает, Нил говорит о необходимости перехода к чтению. «Когда ум твой рассеян, более молитвы прилежи чтению или рукоделию...»⁸⁰.

Таким образом, мы видим у Нила гибкость и свободу в выборе средств, которые лучше всего способны помочь монаху в достижении цели. Главный принцип его исихастской духовности, который мы приводили неоднократно и которым он заключает свой *Устав*, всегда ярко выделяется перед взором ученика, словно маяк, что обещает защиту и указывает путь к тому, как сохранять иерархию ценностей и соразмерять желанную цель и средства достижения цели. Нил кратко формулирует это так: «Угодные Богу делания совершая: пение, молитву, чтение и поучение в духовном, рукоделие и исполнение какой-либо работы — и внутренним человеком с Богом соединяясь, сколько по силам, во благих делах славу да воссылаем Отцу, и Сыну, и Святому Духу — Единому в Троице Богу, ныне, и присно, и во веки веков. Аминь»⁸¹.

⁷⁸ *Устав*, с. 33 (322). *Исихий Синаит*. Centuria I, PG 93, 1485B—C.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Ibid.*, с.90.

Сказанное нами о типе исихазма Нила, и, в первую очередь, о его точном следовании Синайским Отцам позволяет уверенно утверждать, что Нил, как первый серьезный исихаст в России, перенес в Россию лучшее в исихастской традиции. Как было справедливо указано Фэри фон Лиленфельд, Нила ни в каком смысле нельзя связывать с «паламитским» исихазмом, как это стремились делать многие «нео-исихасты» в России в девятнадцатом веке. Ср.: “So haben sich die russischen Neo-Palamiten des 19 und 20 Jahrhunderts auch immer auf die angeblich schon mit Nil Sorskij begonnene Tradition des Palamismus in Russland berufen! In einem gewissen Widerspruch zu diesem Bild Nils steht das Streben derselben Forscher, schon vor Nil die Wirkung des so verstandenen athonitischen «Hesychasmus» in Russland aufzuspüren”⁸² [«Так русские нео-паламиты XIX и XX вв. постоянно связывали себя с традицией паламизма в России, якобы восходящей уже к Нилу Сорскому! Этому образу Нила определенно противоречит стремление тех же исследователей проследить в России влияние так понимаемого афонского “исихазма” уже и прежде Нила» (нем.)].



⁸² F. v. *Lilienfeld*. Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen // *Jahrbuch für die Geschichte Osteuropas*, 1958, Neufolge 6, 5:4, SS. 438–439.

ДЖОРДЖ МЭЛОНИ, SJ

МИСТИКА
СВ. ИСААКА СИРИНА
(ФРАГМЕНТЫ)*

СОДЕРЖАНИЕ

ПОСВЯЩЕНИЕ И ВЫРАЖЕНИЯ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ

СОКРАЩЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1: ЖИЗНЬ СВ. ИСААКА СИРИНА И ЕГО ВЛИЯНИЕ

ГЛАВА 2: ПОБЕГ В БЕЗМОЛВНОЕ ОДИНОЧЕСТВО

ГЛАВА 3: ПЛАЧЬ — ДРУГОГО ПУТИ К СПАСЕНИЮ НЕТ

ГЛАВА 4: ДУХОВНАЯ БРАНЬ

ГЛАВА 5: РАЗЛИЧИЕ ДУХОВ

ГЛАВА 6: ХРИСТОЛОГИЯ ИСААКА

ГЛАВА 7: МИСТИКА ИСААКА

ГЛАВА 8: ЗАТМЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА

ГЛАВА 9: НОВЫЙ МИР

ЭПИЛОГ

ПРИМЕЧАНИЯ

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

СЛОВАРЬ ПОНЯТИЙ

УКАЗАТЕЛИ

ВВЕДЕНИЕ

В каждом из человеческих существ живет тяга к мистике. Внутри себя мы ощущаем стремление к соединению с *Высшей Реальностью*. Если назвать эту реальность Богом, то надо будет сказать, что любые конечные существа не могут насытить нашу жажду все

* *Rev. George Maloney. The Mysticism of St. Isaac the Syrian. 1999. Неопубликованная рукопись, предоставленная редактору выпуска о. Джоном Збойовски (США). Ниже публикуются в русск. переводе Введение и Глава 3. Пер. с англ. Сергея Хоружего.*

более глубокого, все более напряженного взаимопроникновения с Богом. Всем из нас, наверное, довелось наслаждаться моментами экстатической человеческой любви или замирать в благоговении перед образами природной красоты, мы ощущали, что поднимаемся над нашим обычным способом восприятия окружающего мира и входим в некий мир словно бы большей простоты, по мере того как находим в Боге Подателя всех благ и всего прекрасного.

Мистики являются «провидцами» этого внутреннего мира последней и предельной реальности, которым дано обитать на этом уровне единения с Богом. Это не означает, что мистики сводят все в некие нереальные измерения. Подобно детям, которые живут на уровне напряженных чувственных впечатлений, мистики обходят стороной логический мир развешанных ярлыков и формальных понятий, чтобы полностью погрузиться в мир непосредственных ощущений. Они слышат, видят, обоняют, чувствуют и касаются сотворенного мира, что их окружает, с такою свободой и невинностью, как если бы этот опыт был у них первым в жизни. В каждом из опытов они впадают всю доступную реальность, получая больше того, что отдают, и более почитая природу, нежели пытаясь над нею властвовать.

ИСААК СИРИН

Исаак Сирина, также известный как Исаак из Ниневии, жил и писал аскетические и мистические трактаты в седьмом веке. Будучи великим мистиком древней Сирийской или Персидской Церкви, он разделял свой личный опыт с отшельниками-анахоретами, которые жили в пустынях современной Саудовской Аравии, Ирака и Ирана. На первый взгляд, он не из тех фигур, что способны привлечь особое внимание нынешнего поколения. Однако я уверен, что его аскетические и мистические труды могут многому нас научить сегодня.

Прежде всего, это относится к тем, кто предавался эклектическим поискам среди разнообразных религий и вер, ища адекватного религиозного опыта, который бы смог выразить его внутреннюю жажду соединения своей жизни с *Высшим Существом*, и не нашел ничего, что бы его удовлетворило. Это также относится

к тем христианам, как в Восточной, так и в Западной Церкви, которые пытались обрести более глубокое осознание Пресвятой Троицы в Ее имманентном и динамичном присутствии внутри себя, но при этом обнаружили, что традиционное наставление Церкви на этом пути является недостаточным.

ОРТОДОКСИЯ ДОЛЖНА БЫТЬ ОРТОПРАКСИСОМ

Принадлежа к Восточнохристианской традиции, Исаак был убежден, что истины, открываемые Богом, должны переживаться и ощущаться нами в реальном опыте нашего повседневного существования. Эти истины содержатся в Ветхом и Новом Заветах, в учении вселенской Церкви, данном через первых апостолов и их преемников в наставлении веры и дошедшем через учения боговдохновенных Отцов Церкви. Для Исаака эти откровения суть *ортодоксия* (правильное почитание и прославление Бога), которая должна стать *ортопраксисом* (правильной жизнью) повседневной жизни всех христиан, должна претворяться в опыт их отношений с Богом и со всеми человеческими существами.

Читателю XXI в., искателю подлинного христианского религиозного опыта Исаак раскрывает мистику традиционной христологии, но такую, которая определенно основана на его собственном глубинном опыте во Христе. Он соединяет горячую любовь к Иисусу с открытостью к присутствию и действию Святого Духа, и это характеризует его как одного из ведущих мистиков, каких рождала Церковь Христа.

Популярность его писаний свидетельствуется не только его известностью в среде позднейших сирийских авторов, каковы Иосиф Провидец (Абдишо), Старец Иоанн (Иоанн из Дальяты), Иосиф Хаззайя и Бар-Эбройо, но также и существованием многих армянских, греческих, арабских и славянских переводов. Благодаря этим переводам его труды смогли сегодня быть переведены и на множество современных языков. И тем не менее эти труды почти неизвестны сегодня как в Восточной, так и в Западной христианских Церквях, как в Америке, так и за ее пределами.

Мистика Исаака, основанная на догматах Восточной Церкви первых пяти Вселенских соборов, дает точно выверенное представление христологического и тринитарного богословия, непре-

взойденное в мистической литературе. Но именно его личная любовь к Иисусу Христу, Отцу и Святому Духу давала ему возможность быть непоколебимо «православным», когда он мастерски сводил воедино уникальные богатства различных богословских школ, духовность александрийских и антиохийских Отцов, а наряду с этим и традиции его собственной Сирийской Церкви. Во всех сочинениях Исаака просвечивает его личный мистический опыт, которым он с великим смирением делится со своими читателями-отшельниками, неизменно выражая его апофатическими средствами. Он никогда не противопоставляет свое мистическое учение догматическому, умозрительному богословию Отцов Церкви. Вместе с тем он осознает ограниченные возможности словесного выражения божественных откровений, когда призывает своих читателей войти в истовое мистическое единение с Богом посредством того знания, превышающего всякое понимание, что передает Дух тем, кто чист и смирен сердцем.

ЧИСТАЯ МОЛИТВА

Одним из вкладов Исаака в историю мистицизма являются его описания высшего состояния непрерывной молитвы, которое он называет «чистой молитвой» или «не-молитвой». Это состояние начинается, когда прекращаются другие формы молитвенной активности, и человек сосредоточивается в некоем экстатическом восхищении. Описание движения к истинному созерцанию у Исаака напоминает скорее псевдо-Макария, нежели Евагрия:

Когда душа твоя приблизится к выходу из тьмы, знаком этого для тебя будет: сердце твое будет охвачено огнем, и будет гореть денно и ночью; и весь мир будет для тебя казаться пылью и прахом. Новые мысли возгорятся в душе твоей, и будут рождаться без конца, и будут они столь сладостны, что у тебя исчезнет даже желание вкушать пищу. Внезапно отверзнутся в тебе фонтаны слез, изливающих свободно, неиссякаемым потоком, и будут они сопровождать все твои деяния, будь то чтение, будь то молитва или размышление, или трапеза, или любое другое. И когда сие узришь в душе твоей, возрадуйся: ибо пересек ты море¹.

¹ The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian / Translated by the Holy Transfiguration Monastery [Transl. D. Miller]. Boston, MI, 1984, pp. 59–60.

ПРОЦЕСС РОСТА В РАСШИРЯЮЩЕМСЯ СОЗНАНИИ

Исаак рассматривает жизнь христианина как процесс возрастающего и постоянно расширяющегося, как в этой жизни, так и в жизни будущей, сознания присутствия Троидного Бога внутри человеческой личности. Это не «чувственный» опыт, а духовное убеждение или осознание, которое является чистым даром Святого Духа. Оно не достигается нашими собственными усилиями, однако и не даруется, если мы сами путем аскетических усилий не приведем себя в надлежащее расположение для подлинного единения с Богом. Это знание, которое превышает любое понятие или форму.

В этой работе я попытался выделить главные темы, которые вновь и вновь повторяются в писаниях Исаака и потому в совокупности дают некую предварительную общую картину его аскетической и мистической мысли. Я опирался на два главных его труда, которые комментаторы и переводчики называли *Часть первая* и *Часть вторая*. Необходимо иметь в виду, что цель Исаака состояла в писании для монахов-отшельников и потому он никогда не намеревался создавать упорядоченную «систему» своей мысли.

И все же, не пытаясь накладывать на его мысль какую-либо систему, я постарался собрать воедино центральные темы его сочинений. В них раскрывается, насколько глубоко Исаак был укоренен в Священном Писании и святоотеческой традиции. Мы видим, как вновь и вновь возвращаются у него такие темы Отцов-пустынников первых семи веков христианства, как обожение по благодати; Святой Дух как Освятитель и Учитель «чистой молитвы»; мистика Иисуса Христа как света; подвиг, рассматриваемый как очищение сердца; дар слезный; ἀπάθεια, или же состояние ре-интеграции или «бесстрастия»; послушание духовному наставнику; исполнение заповедей Божиих; превосходство любви и милосердия над всеми прочими добродетелями; сознательное постижение Троидного Бога как пребывающего в каждом человеке, а также во всем творении, в виде «нетварных энергий Божественной любви»; духовная брань с бесами и их искоренение через развитие добродетелей с помощью неусыпного контроля над каждой мыслью.

Даже и с учетом тех обстоятельств, что мы не имеем мисти-

ческих даров Исаака и не живем жизнью отшельника седьмого столетия на Среднем Востоке, какую жил Исаак, мы находим в его сочинениях огромное богатство. Даже в переводе его сочинения позволяют нам разделить с одним из самых удивительных мистиков раннего христианства полученные им изобильные мистические дары благодати. Его пламенная любовь к Иисусу Христу и полное предание себя водительству Святого Духа, его беспощадная война против собственной греховности, его любовь к ближнему, его обширные познания в Священном Писании и святоотеческих трудах — все это обогатит нас, читателей этой книги.

После этих общих замечаний относительно мысли Исаака, мне остается добавить лишь очень мало. Все доказательства возвышенных мистических учений Исаака и его православности, его согласия со Священным Писанием и патристическим Преданием обретаются из его чтения. Если на пути строгой аскезы, раскрываемом Исааком, человек начинает испытывать умирание для самости, тогда он или она в той или иной мере начнет испытывать и преображающее присутствие обитающей внутри Троицы, как центра всей деятельности человека, и вкусит цели своей, Царствия Небесного.

Нам не нужны логических доказательств для того, чтобы убедиться в богатстве и евангельской достоверности мистики Исаака. Мы благодарим Бога за то, что множество столетий назад Исаак обрел смирение и усердие, потребные для того, чтобы разделить с отшельниками своего времени, а ныне и с нами, нечто от Тайн Божией любви, кои дано ему было воспринять.

Для таких христиан больше не нужно слов. Что же до всех других, то для них ничто не будет достаточным, чтобы убедить их в том, что Бог есть Свет и Любовь, и Он желает, чтобы все мы, человеки, «узрели» сей Свет внутри себя и во всем мире, и стали бы смиренными, любящими свет от Света.

Праздник Преображения, 6 августа 1999 года

ГЛАВА 3

ПЛАЧЬ — ДРУГОГО ПУТИ КО СПАСЕНИЮ НЕТ

Жизнь христианина описана Иисусом Христом и его учениками как опыт жизни-чрез-смерть. Он описал эту жизнь как отрицание ложного *Я*, как несение креста и следование за Ним². Иисус настоятельно указывал, что семя должно войти в землю и умереть прежде, чем оно даст плод³.

Только если мы научимся по-настоящему воспринимать наше экзистенциальное *Я*, у нас появится надежда раскрыться для следующего, второго продвижения — продвижения к всеохватной жажде и алканию всего нашего существа стать более благородным, более любящим и в большей мере живущим по «образу и подобию» Иисуса Христа. Этот *élan*⁴ к новой жизни последует только после отбрасывания ложного *Я* и всех защитных средств и приемов, которыми мы пользовались, закрепляя ложь, будто та прежняя личина — подлинное наше *Я*. И как большинство из нас, человек, ненавидит мысль о процессе умирания, из которого произойдет новая жизнь!

ВАЖНОСТЬ НЕПРЕРСТАВНОГО ПОКАЯНИЯ

Одна из центральных идей, с особой силой подчеркивавшихся на христианском Востоке, — идея жизни в состоянии непрестанного покаяния и постоянного сокрушения сердечного. Она выступает повсюду в писаниях Восточных Отцов, особенно же у тех из них, которые представляли пустынноческую духовность. С особой силой они подчеркивали абсолютную потребность человека в Божьем суде и милосердии. Первый шаг в духовной жизни христианина заключается в том, чтобы предстать перед Богом такими, какими мы есть на самом деле, и это означает — осознать свое состояние ничтожности в дарованной нам тварности. Мы — это ничтожность перед *Всецелостью*. Подлинная духовность христианина базируется на этой полярности: повергающая в трепет трансцендентность Бога и собственная наша малость.

² Мф 10, 38; 16, 24; Мк 8, 34; Лк 9, 23; 14, 27.

³ Ин 12, 24.

⁴ Порыв (фр.). — *Прим. ред.*

Следуя за учением Евагрия, Ефрема, Псевдо-Макария и других сирийских предшественников, Исаак Сирийский делает максимальный акцент на покаянии, сокрушении и даре плача и слез, утверждая их как основание для всего дальнейшего продвижения человека в духовной жизни.

Исаак рассматривает покаяние и сокрушение не только как начальный опыт претворения себя из эго-центричности в смиренную тео-центричность, но и как непрерывный процесс интенсивного роста, проходящий через все стадии духовной борьбы. Из сочинений Иоанна Отшельника он почерпает учение о трех степенях духовного развития. Три степени Иоанна рассматриваются им как три различных уровня, на которых представлены три основных состояния, последовательно сменяющие друг друга в ходе того, что всегда виделось Исааку как непрерывный процесс роста⁵.

На первом уровне, уровне *тела* (*пагранута*, на сирийском), монах концентрирует свое внимание на борьбе со *страстями*, которые столь укоренены в теле с его плотскими потребностями и столь наклонны ко греху и чувственным удовольствиям. Исаак здесь развертывает свое учение о страхе Божиим как начале всех добродетелей⁶ и о культивации покаяния и скорби о содеянных грехах с помощью внешних дисциплин поста, соблюдения ночных бдений и исполнения канонической псалмодии в положенные времена молитвы.

Второй уровень — уровень *души* (*нафшанута*, на сирийском), на котором монах вступает в битву с внутренними помыслами. Главную роль здесь играет развитие самопознания посредством интроспективного наблюдения и различения помыслов. Последние должны очищаться путем искоренения душевных движений, направляющихся к материальным вещам, и всецелой обращен-

⁵ Ср.: S. Brock. The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Cistercian Publ. Inc., Kalamazoo, MI, 1987, p. 79.

⁶ W1. [Автор цитирует *Часть I* творений преп. Исаака по ее первому англ. переводу: A.J. Wensinck. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Amsterdam, 1923. Данные таких цитат указываются им аббревиатурой W с номером страницы, который, однако, соответствует не пагинации издания Венсинка, но (также приводимой в этом изд.) пагинации издания сирийского оригинала: Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Paris, Leipzig, 1909.]

ности к Богу как единственной цели внутренних побуждений человека. Подобное очищение души наполняет душу смирением и очищает человека от всякой привязанности к тварному.

На этом уровне очищения внутренних способностей души Исаак находит важнейшим развитие дара Святого Духа — дара различения и чутья, дающего определить, какие из помыслов происходят от источника Божественного света, а какие от мрака диавольского. Здесь монах должен пройти через различные состояния жара и холода, утешающего присутствия Бога, обитающего внутри, и темной ночи покинутости и иссушенности.

Третий уровень, уровень *духа* (*руханута*, на сирийском), является вершиной духовного развития. Здесь Исаак трактует о вершине молитвы, которую он называет *чистой молитвой*, и которая соответствует постоянному состоянию мистического единения с обитающей внутри Троицей. Вера уже более не является просто неким согласием разума с открываемой истиной⁷. Человек освобождается от всех внешних дел, от закона, от предписаний, которые исполняются через состояние всецелой восприимчивости к действиям Святого Духа. Это — приобщение, еще будучи на земле, к новому миру воскресения⁸.

СТРАХ БОЖИЙ — НАЧАЛО ПРЕМУДРОСТИ

Шесть своих трактатов об аскезе Исаак начинает, выдвигая на первый план библейское понятие *страха*. «Страх Божий — основание добродетелей»⁹. Это — его вольная передача стиха «начало мудрости — страх Господень» (Притч 1, 7). Он основывает свое учение на библейском понимании страха как начала истинного покаяния и обращения. «Страх — жезл отеческий, который нас направляет к духовному Эдему. Когда прибудем туда, он нас покидает и возвращается» [8].

Руководясь Священным Писанием (как Ветхого, так и Нового Завета), Исаак возводит на этом основоположном страхе все остальные ступени совершенства. Практически и в *Первой*, и во *Второй Части* дошедших до нас его сочинений мы обнаруживаем

⁷ W 379, 376.

⁸ Ср.: *Elie Khalife-Hachem*. Dict. de Spiritualité. V. 7, 2043–2050.

⁹ W 1.

очень мало прямых описаний страха. Надо учитывать, что Исаак писал исключительно для отшельников, которые уже миновали начальные этапы духовной жизни. Но он часто возвращается к различным значениям и смыслам, которые понятие *страха* имеет в Библии. Сюда, в частности, входит страх как благоговение пред внушающими трепет деяниями Всемогущего Бога, а также страх лишиться жизни вечной по причине греха¹⁰.

СТРАХ И ВЕРА

Как правило, *страх* употребляется у Исаака в том понимании, какое придавали ему Иисус и Павел в Новом Завете, а именно: страх — это существенная сторона веры христианина¹¹. Прежде всего, страх — та часть христианской веры, которой открывается устрашающее могущество Бога во всех Его деяниях, а главное — в Его власти вершить над нами суд на всю вечность, определяемый тем, как прожили мы свою земную жизнь. Этот христианский страх никогда не должен рождать в нас безнадежную тоску, будто бы мы — лишь бессильные существа перед лицом мстительного гнева Божия.

В своем третьем трактате об аскезе Исаак пишет:

Природа человеческая нуждается в страхе, дабы береглась она преступить границы заповедей, и нуждается в любви, дабы возбуждалось в ней желание благих вещей, движимые коим мы совершаем прекрасные деяния¹².

Если мы желаем получить духовное знание, мы должны жить добродетельною жизнью. «Прежде того и другого суть любовь и страх. И страх — прежде любви»¹³. Однако не может быть истинной любви к Богу и ближнему, если мы не созиждем на страхе более высокие уровни духовной жизни. Это так оттого, что Богом

¹⁰ Совокупность библейских значений страха приводится в статье: *Horst Balz, Günther Wanke. Phobos // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, transl. Geoffrey W. Bromiley. Wm.B. Eerdmans Publ. Co, Grand Rapids, MI, 1974, vol. 9, pp. 189–219.*

¹¹ *Ibid.*, p. 213.

¹² W 30.

¹³ *Ibid.*

установлен следующий порядок: «...сии два, а именно, знание духовное и жизнь в добродетели происходят из любви и страха»¹⁴.

Страх размыкает нас к желанию близости с Богом¹⁵. Существуют три различных способа, с помощью которых человек может приблизиться к Богу:

...ревностной верой; страхом; наказанием от Бога. Ибо собственной своей силой не можем мы достичь в пределы любви. Лишь только чрез эти способы она достигается¹⁶.

НАДЕЖДА ВО ХРИСТЕ ПРЕТВОРЯЕТ СТРАХ В ЛЮБОВЬ

Исаак всегда видел, что страх связан с верой христианина и направляется ею, так как через нее Святой Дух приносит надежду, которая умеряет страх потерять вечную жизнь. Основание этой надежды, по Исааку, — в Крестной Жертве Христа, которая дает верующему способность ответить Богу тою же совершенной любовью, стараясь всегда творить волю Божию. В пятой главе *Второй Части* Исаак приводит двадцать девять проникновенных молитв, предоставляя их отшельникам, дабы молились в страхе, по причине слабостей и прегрешений своих, в вере, надежде и любви, обретаемых чрез Иисуса Христа и Святого Духа. Восьмая молитва дает нам живое «сердечное» понимание страха, что ведет нас к любви к Богу и ближнему:

Простираюсь я пред троном Величия Твоего, Господи, я, кто есть прах и пепел (Быт 18, 27) и последний из людей. Тысячи и тысячи и тысячи ангелов и несчетные легионы серафимов воздают Тебе, о пресвятая Природа, сокрытая от чувств и познания всех тварных существ, духовное поклонение в сокрытости их природ пламенными своими хвалами... Не презираешь Ты грешников, и Величие Твое не отвращается от душ, что запятнаны всяческими грехами; но изводишь всякого из бесконечного зла, не исключая, Господи, и меня, оскверненного безмерно, коль скоро счел Ты меня достойным пасть пред Тобою на лице мое и дерзнуть произнести святое Имя Твое устами моими, хотя и емь я сосуд, полный нечистот, и не достоин причислен быть к детям Адама. Даруй мне, Господи, дабы мог

¹⁴ Ibid.

¹⁵ W 81.

¹⁶ Ibid.

я освятиться вознесением хвалы Тебе, и очиститься памятованием о Тебе; обнови мою жизнь через претворение ума и через благие помышления, кои Ты по милости Твоей возжигаешь во мне. Будь вожатым разума моего в моих размышлениях о Тебе, и помоги забыть мои преткновения и блуждания, обновив разум мой наставлением Твоим... Вложи в меня единую волю, что во всякое время направляла бы взор к Тебе, и рассудительность, что имела бы неослабную на Тебя надежду, черпая поддержание в непрестанном умирании Тебя ради. Даруй, Господи, дабы я не молился пред Тобой бесчувственными словами, что лишь уста произносят, но мог бы простереться земно в сокровенном смирении сердца и покаянии разума¹⁷.

Призыв к покаянию

Исаак полагал страх необходимой прелюдией к истинному обращению. Это истинное обращение он называл покаянием и рассматривал его как непрерывно продолжающийся процесс для всякого истинного христианина. Покаяние — «благодать за пределами благодати»¹⁸ [17]. Оно означает родиться заново в Боге. «То, чего залог мы получили в крещении, получаем мы как дар в покаянии»¹⁹. Исаак видит в покаянии врата милосердия, которые открыты для всех, кто ищет его. «Через эти врата мы входим к Божественному милосердию»²⁰. Если мы не войдем в эти врата, снискать милосердие Божие невозможно.

Судно, что приносит нас в гавань любви

Напомним, что Исаак вырос в большом городе Катар, одном из главных торговых портов Персидского залива. Поэтому в своих писаниях он нередко использует образы кораблей и гаваней для пояснения элементов духовной жизни. Мы видим, как он сравнивает покаяние с судном или лодкой, которые необходимы, что-

¹⁷ В; Ch. V, 8; p. 9. [Автор цитирует *Часть II* творений преп. Исаака по англ. переводу С. Брока: *Isaak of Nineveh (Isaak the Syrian). "The Second Part", Chapters IV–XLI / Ed. by S. Brock. Louvain, 1995 (CSCO 554–555)*. Данные цитат указываются аббревиатурой В, с приведением главы оригинала и страницы перевода.]

¹⁸ W 315.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

бы попасть в порт или гавань Божьей любви. «Оснасти все мои побуждения для *судна* покаяния, дабы я плыл на нем с ликованием по морю мира сего»²¹, покуда не достигну гавани Твоей надежды»²².

Если же сей корабль покаяния, на коем пересекаем мы море этого мира навстречу Богу, не будет управляем кормилом страха, тогда мы потонем в этом зловонном море. Покаяние есть корабль, страх — его кормчий, любовь — гавань Божественная²³.

Подобное покаяние как дар Божий совершает премену ума, которая, в свою очередь, в корне изменяет наше отношение к Богу и ко всем человеческим существам. Основываясь на Священном Писании, Исаак утверждает, что это коренное изменение надо рассматривать в негативном плане как бесповоротное отвлечение от всего зла, и в позитивном плане — как решимость обратиться к Богу в совершенном послушании, всеми своими помыслами, словом и делом²⁴.

Такое покаяние есть дар Божий всякому, кто «покажет пусть бы и малое хотение пострадать, дабы достичь сокрушения о прошлых своих грехах. И тогда Бог им дарует оставление грехов»²⁵. Таким образом, покаяние требует нашего соработничества, чтобы нам «обратиться» к Господу. Исаак особо подчеркивает, что истинное покаяние делает нас открытыми, чтобы мы могли воспринять цель покаяния — духовное знание²⁶. Это внедряемое в нас духовное знание связано с нашими усилиями к соработничеству:

С этим знанием связаны непрестанные уязвления сердца; скорбь и страдание; страх Божий; стыд пред природой Бога; скорбь о том, что разум был прежде занят переходящим;

²¹ Ср.: В; Ch. V, 14, прим. 3. Здесь Брок приводит ссылки на многих сирийских авторов, часто использующих выражение «море мира сего», как то на Ефрема, Псевдо-Макария, Нила, Иакова Серугского, Авраама Натпарского и Бабая.

²² В; Ch. V, 14.

²³ W 317.

²⁴ Ср. статью: *J. Behm*. «Metanoia» в вышеуказанном (см. выше, прим. 10) словаре, vol. 4, p. 975–1022.

²⁵ В; Ch. XL, 14, pp. 177–178.

²⁶ W 320.

ревность о том, что создается; постоянное памятование о смерти, мучающие мысли о сем переходе и забота о его обустройстве; страстная мольба к Богу, дабы нам успешно пройти сии врата, чрез которые суждено пройти всему природному; презрение к мирскому и благородное устремление к добродетельной жизни²⁷.

ДАР СЛЕЗНЫЙ

Для Исаака покаяние «имеет реальное практическое значение непрестанных скорбных прошений в обращенной к Богу молитве о прощении прежде содеянных грехов; а также прошения об охране и защите от будущих»²⁸. Постоянное пребывание в состоянии непрерывного покаяния переходит, согласно Исааку, в *сокрушение*²⁹. Однако в целом в сочинениях Исаака покаяние понимается в личном аспекте осознания человеком своих прошлых грехов и необходимости для него сохранять бдительность, дабы грехи эти не повторялись в будущем. Сокрушение же, как Исаак в том следует трудам Евагрия, Ефрема и других сирийских аскетов, писавших прежде него, является более общей установкой и рассматривается без обращения к какой-либо специфической греховности. Речь Исаака звучит очень лично, когда он со смирением повествует, нередко скрываясь за легко узнаваемым третьим лицом, каким образом состояние постоянной скорби поддерживается психологически с помощью дара слезного, получаемого от Бога.

СЛЕЗЫ СОГЛАСНО СХЕМЕ ТРЕХ ЭТАПОВ

Свое учение о даре слезном Исаак заимствует главным образом у Евагрия и Иоанна Отшельника. Последний, как мы уже отмечали, передает Исааку схему трех этапов духовного развития, которыми служат тело, душа и дух. Основываясь, несомненно, на личном опыте, Исаак продолжает и разрабатывает детальней его учение о важности дара слез для монахов-отшельников и о том,

²⁷ W 320–321.

²⁸ W 502.

²⁹ Ср. классический труд о сокрушении: *I. Hausherr*. *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*. Rome, 1944 (OCA 132).

как он проявляется, показывая, на каком из этапов монах находится.

На начальном этапе, отвечающем телесному уровню очищения, слезы возникают при сосредоточении сознания на прошлых грехах, на скорбных просьбах о прощении и на долге бдительности в будущем. Исаак пишет:

...не думайте, будто вы чего-то достигли в своем поведении, пока не появились еще слезы. Ибо сокрытое ваше существо все еще прислуживает мирскому. И значит это, что вы пребываете на том же этапе пути, что и верные миряне... Когда достигнете вы удела слез, то уразумете, что дух покинул темницу мира сего и вступил на путь, ведущий к новому миру. Затем начнет он вдыхать дивный воздух того удела, и тогда польются слезы³⁰.

В своем мистическом учении Исаак придает великую важность дару слез. Слезы, приходящие на этапе покаяния, появляются от страха потерять Бога навечно. Эти слезы служат знаком того, что человек покидает мир самообмана, подвигнутый на это постом, бдением, молитвами, любовью к безмолвию, смиренным исполнением должных дел и бескорыстным служением ближним. Все это создает среду, в которой может возрасть истинное сокрушение благодаря усердному устроению жизни во внутреннем безмолвии и одиночестве. «Затем внутренний человек преисполнится пыла к духовному служению и начнет чувствовать, как день за днем душа его наполняется сокровенной мудростью»³¹.

Получая истинную благодать слез

Если человек хранит веру и что ни день вопиет о том, чтобы получить ему полноту дара слез, то постепенно он входит в сокровенную жизнь, отвечающую второму уровню духовного, уровню разума, получающего от Святого Духа, благодаря углублению веры, надежды и любви, духовные прозрения в опытное познание того, сколь велика любовь Бога, явленная чрез Иисуса Христа, к каждому человеку. Как описывает Исаак, в этом состоянии человек получает истинный дар слез, которые теперь ему внушаются муд-

³⁰ W 125.

³¹ W 244.

ростью и знанием, исходящими непосредственно от Бога. Исаак указывает признаки вступления в этот этап просветления:

Когда удостоился он дара слез, то истекают они обильно и без принуждения. Для разума слезы доставляют надежное различие между телесным и духовным состоянием, между состоянием рассудочного познания и состоянием чистоты. Покуда человеком не получен еще сей дар, труды его служения еще происходят во внешнем человеке, и это до такой степени, что он не может и воспринять ничего относящегося до скрытого служения духовного человека...

Когда же достигнет он той точки, слезы будут столь обильны, что будет он пить их со своей пищей и питьем, так непрерывны и неиссякаемы они будут. И в этом истинный знак, что оставил разум мир сей и приобщился миру духовному»³².

Следствия таких слез

Как утверждают Исаак и Отцы — предшественники его, — такой дар подлинных слез отзывается во всем теле. Благодаря сокрушению, человек обретает в своем отношении к Богу чувство самоидентичности, и в этом опытно переживаемом единстве истечение слез служит показателем скорби, проникающей человека до последних глубин. Эти слезы отличны от слез, которые происходят от страха и которые лишь подготавливают к излиянию истинных слез. Эти последние текут от внутренней уверенности в неизмеримой любви Бога к каждому человеку, ибо Бог желает нас наделить своей Божественной жизнью даже и ныне, а равно и в грядущей вечной жизни.

Это означает пройти «врата, ведущие во второй порядок, что откроется для него, несравненно высший порядок, ибо содержится в нем знак приятия милости»³³. Такие слезы происходят от духовных откровений, подаваемых Святым Духом. Они настолько сильны, что «сотрясают все тело; текут они произвольно, и никакое усилие или понуждение не участвует в истечении этом»³⁴.

И они умащают тело, и вид лица изменяется. Ибо ликующее сердце делает и тело прекрасным. Эти слезы омывают все

³² W 245.

³³ W 246.

³⁴ Ibid.

лицо, когда живет разум в одиночестве. Тело чрез них как бы обретает некое подкрепление, и радость появляется на лице. Кто испытал сии два переменчивых состояния, тот поймет³⁵.

ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ

Исаак и Иоанн Лествичник видели в слезах знак второго крещения, на сей раз уже не водою, а Святым Духом³⁶. Так описывает Исаак это крещение слезами, которое он без сомнения пережил сам:

Постоянное уединение, с чтением правила и умеренной пищи, без труда подвигает дух к восторжению, если только это длящееся уединение не будет прерываемо ни для каких дел. Прозрение, принесенное сими уединенными трудами, вдруг само собою, неожиданно, доставит обоим очам как бы род крещения посредством слез, что хлынут и омочат щеки щедрым потоком³⁷.

СЛАДКИЕ СЛЕЗЫ

Исаак использует выражение «сладкие слезы» для описания сетований и жалоб, исходящих из очистившегося сердца, освобожденного от всех беспорядочных привязанностей к «миру», всех наслаждений и утех, которыми некогда был опутан анахорет. Помышления о былых привязанностях приносят с собою горькие слезы, которыми сменяется прежняя плотская сладость. От таких «сладких слез» монах «делается пьян, словно от настоящего вина, и забывает себя... пламенный жар обжигает сердце и несказанная радость возникает в душе. Потом сладкие слезы покрывают щеки его; духовное ликование опьяняет разум; душа получает неизъяснимое утешение; надежда поддерживает и укрепляет сердце. И следом за тем становится ему так, словно он обитает на небесах во время бдений своих, в преизбытке наполненных всеми благами»³⁸.

³⁵ Ibid.

³⁶ См. *Иоанн Лествичник*. Лествица, Ступень VII, п. 6. Ср. также: *M. Lot-Borodine*. Le mystère du "don des larmes" dans l'Orient Chrétien // *La Vie spirituelle*, 48 (1936), Supplement, 65–110.

³⁷ W 139.

³⁸ W 555.

ТРЕТЬЕ СОСТОЯНИЕ СЛЕЗ: РАДОСТНАЯ ЛЮБОВЬ
К БОГУ И БЛИЖНЕМУ

Через «крещение слезами» человек входит в состояние, подготавливающее его к мистическому соединению с пребывающей внутри Троицей. В ответе ученику, спросившему Исаака, когда человек в жизни своей становится достойным полной любви Бога, он описывает слезы, отвечающие такому состоянию:

Всякий раз, когда возгорается мысль о Боге в духе его, сердце сразу охватывает жар любви, а глаза источают многие и многие слезы; ибо свойственно любви проливать слезы при воспоминании о возлюбленном. Кто пребывает в сем состоянии, никогда не обнаружит, что лишен слез, поскольку никогда его не оставят преизбыточествующие воспоминания о Боге, и даже во сне он говорит с Ним. Привычен любви такой образ действий, и в нем исполнение человека в земной жизни³⁹.

Исаак призывает св. Павла в свидетели такого обильного излияния слез: «о Павле же говорят, что, из-за переполнявших его душу чувств, на протяжении трех лет он не обходился без постоянных слез, и был не в силах их сдерживать»⁴⁰. Опираясь, без сомнения, на свой личный опыт, Исаак описывает дар непрерывных слез:

Но хочу поведать тебе о той полной [форме плача], что продолжается беспрерывно день и ночь, и дается тому, кто обрел истину в отшельничестве благодаря своему чистосердечию во всех деяниях, — очи его на некое время превращаются в фонтаны воды... В завершение же сего времени слез ты достигнешь мира в помышлениях твоих; а с помощью мира в помышлениях достигнешь Божественного покоя, о котором говорит Павел, покоя отчасти, как то сообразно природе нашей⁴¹.

³⁹ W 261–262.

⁴⁰ W 397.

⁴¹ W 126. Интересно заметить, что св. Игнатий Лойола в своем дневнике за годы 1540–1542 описывает свой опыт непрестанных слез, сходный, судя по описанию, с опытом Исаака и длившийся целых два года. См.: *Arthur Vööbus. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. Louvain, 1960 (CSCO 197, Subs. 17)*. Автор приводит описания сирийских отшельников, которые проливали слезы денно и нощно, и скорбные их рыдания доносились до других анахоретов (с. 283–286).

КРАТКИЕ ВЫВОДЫ О ДАРЕ СЛЕЗ

Итак, мы можем извлечь из учения Исаака о даре слез, что он намечает определенную последовательность в слезных излияниях, зависящую от внутреннего продвижения в очищении сердца, в признании всецелости Бога как высшего центра всех устремлений христианина и в жизни в любви и смирении по отношению к Богу и ближнему. Важную выделявшуюся чертой было желание проникнуться наиглубочайшей скорбью и наисильнейшей любовью пред лицом благодати Божией. Это внутреннее желание само по себе является духовным плачем, который, по Исааку, начнет наконец сопровождаться и слезами физическими как даром Божиим, когда монах достигнет напряженного и устойчивого чувства сокрушения⁴². Глубоко переживаемое сокрушение также и само по себе является важной целью, которой следует достигать. И никогда слезного дара не искали как особой «харизмы», будь то ради него как такового или же ради утешения, которое он мог бы дать кающемуся⁴³.

Для Исаака слезы были знаком трудов, совершаемых до того, как зародится новая жизнь. Благодати предстоит явить Божественный Образ в свете той жизни, что имеет прийти. Слезы скорби уступают место более высокой ступени духовного откровения и возрастания в Божественной жизни. Мы больше уже не сосредоточиваемся на нашем темном Я, коль скоро слезы горя переходят в слезы милосердия и любви⁴⁴.

ЧЕРЕЗ КРЕСТ К СВЕТУ ВОСКРЕСЕНИЯ

Глубоко переживая бесконечное милосердие и любовь Бога к христианину, человек также испытывает освобождающую радость, мир и милосердную любовь ко всему миру.

Оплакав грехи свои, монах получает от Бога утешение, как учил Иисус (Мф 5, 4). По Исааку, это внутреннее счастье составляет основу христианского опыта: чрез распятие — к свету. Сокрушение — процесс умирания, радость же есть воскресение всех сил человека в новую жизнь, что воздает счастье и мир сторицей.

⁴² W 245.

⁴³ W 385.

⁴⁴ W 246.

«И тогда уподобитесь вы саду ликующему и фонтану, что всегда пребывает полон воды»⁴⁵.

Бог пребывает внутри как «огнь пожирающий», и эта обжигающая любовь не может не вызывать слез, которые больше уже не горькие, которые стали радостными. Это становится одним из высших мистических состояний, которое Исаак называет «числотой молитвой», или же мистическим соединением с пребывающею внутри Троицей⁴⁶.

ЛЮБЯЩЕЕ СОСТРАДАНИЕ КО ВСЕМ ТВОРЕНИЯМ БОГА

Исаак испытывал сам и научал других отшельников тому, что через дар слез обретается космическое единство в любящем сострадании и милосердии, не только со всеми человеческими существами, но и всеми животными, птицами, растениями и даже со всем неодушевленным миром. Любящее присутствие Бога высвечивается во всем творении как самоотдача в любви, которая может породить в сердце очистившегося подвижника лишь подобный же отклик любви и милосердия ко всем творениям Бога. Такое сердце, освободившееся с помощью слез от всякого следа самолюбования и нарциссизма, способно взирать на все существа глазами сострадающего Бога.

Мир и покой происходят из порядка; свет рождается от мира в душе; и от мира разум наполняется радостью. По мере того, как сердце приближается к мудрости, обретает оно довольство и радость, пребывающие в Боге. В душе своей ты постигаешь различие меж мудростью духовной и мирской мудростью⁴⁷.

Христианин, который претворился в такое «мистическое одно» с пребывающею внутри Троицей, должен преисполниться милосердия ко всем человекам, «и когда твое сердце уязвлено жалостью к ним, она обжигает как огонь и никого, ни единого не исключает»⁴⁸. Исаак цитирует монаха по имени Агафон, который шесть месяцев ухаживал за больным чужестранцем: «я хотел, чтобы мог бы я найти прокаженного и отдать ему свое тело, а его

⁴⁵ W 58; 484; 486; 555.

⁴⁶ W 175.

⁴⁷ W 330; 492.

⁴⁸ W 492.

тело взять себе”. Вот совершенная любовь; давайте же уподобимся Отцам нашим, дабы и мы могли быть удостоены благодати, как они удостоились»⁴⁹.

АЛХИМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС МЕЖДУ СКОРБЬЮ О ГРЕХАХ И РАДОСТЬЮ

Некая странная алхимия совершается между скорбью о грехах и радостью, что исходит из пережитого опыта умирания и восстановления, опыта ощутимых подступов к преображению во славе в Иисусе Христе. Это радость, которую познал Иисус Христос, оплакивая грехи мира и вымаливая у Отца прощение за неведение всего рода человеческого. Он испытал эту радость на кресте, когда по воле Своей, свободно предал Свою жизнь на смерть из любви ко всем нам.

УЧИТЕЛЬ НА ВСЕ ВРЕМЕНА

Многое устарело сегодня в сочинениях Исаака, которые были созданы для помощи отшельникам жить «ангельскою жизнью». Его сочинения и культура, в которой он жил, нуждаются с нашей стороны в демифологизации. Но одна истина всегда будет неизменной, как для отшельников седьмого столетия, которые жили как Исаак, так и для христиан кибернетического общества третьего тысячелетия. Мы все нуждаемся в крещении Иисуса Христа, которое получать надо не один раз, а снова и снова, ибо этим мы больше и больше смываем стойкие следы нашего противления неоскудевающей Божией любви к нам всем.

Однако спасительные крещальные воды мы приемлем тогда лишь, если плачем и вопием непрестанно. Всю жизнь мы непрерывно нуждаемся в заново нас творящей силе Божией. И Бог всегда остается всепрощающим Возлюбленным, Кто готов войти в бессмысленный текущий во времени поток нашего сознания Своим осмысливающим присутствием, которое позволяет нам скорбеть и оплакивать моменты нашего *сейчас*, но в то же время и радоваться, когда мы испытываем приобщение к вечному *Сейчас* Божественной Троицы.

⁴⁹ W 570.

**ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ:
ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ**

К Феофилу. Изложение ПРАВИЛА*

[л. 150] Изложение правила Иоанна Отшельника
к некоему Феофилу

1. Ты написал мне, любезнейший брате Феофиле, желая основать обитель для братий¹, чтобы я заповедал тебе правило подвижническое, но я не знаю, право, что и писать тебе. Тут и сам Господь мог бы стать тебе путеводителем. Однако, даже если ты отважно самого себя с братиею подвижнически принесешь Господу Богу, если возжелаешь совлечься отечества, рода, имения и вместе всего мира, но не отложишься от всех, в нем пребывающих, и не умрешь всему миру, то не сможешь стать учеником Господним.

2. Возлюби Господа Бога своего всею душой твоею², а ближнего — как самого себя. Девство свое храни телом и душою даже до кончины, как [Он] и сказал. Да стяжает каждый из вас сострадание в сосудах сердца и да уготовает себя с ярким светильником в сретение грядущего жениха, дабы в оный час не угас у него светильник от отсутствия масла. Что за прок человеку, хранящему тело в чистоте, если внутренняя сторона его блюда³, сиречь сердце, исполнено всякого лукавства, ненависти, злопамятности,

* Пер. с греч. *Алексея Муравьева*. Греческий титул ἔκθεσις κανόνος Ἰωάννου ἐρημίτου πρὸς τινα Θεόφιλον не имеет параллелей ни в одной из ркп., опубликованных Николопуло. Идея о. Парамеля о том, что «некий» Феофил — это просто литературный прием, скрывающий истинного адресата письма, косвенно подтверждается словом «некий», однако уверенно утверждать этого нельзя.

¹ Букв. «монастырь братий» (μοναστήριον τῶν ἀδελφῶν), иначе говоря — иноческую киновию.

² Мф 22, 37 (ср.: Мк 12, 30, Лк 10, 27).

³ Мф 23, 25–26.

гнева, зависти, злобы и превозношения? Тот, кто ненавидит брата своего, во тьме ходит и есть по слову Писания человекоубийца⁴.

3. Если же кто-то сочтет, что я пишу это несвоевременно, то пусть воззрит на притчу о десяти девах⁵. Именно на то, что одних Писание именует мудрыми, а пять иных — юродивыми⁶. Видишь, что названы были пятеро именно юродивыми, а не [л. 150об.] блудными. Но не было им толку во внешнем девстве. Ведь вместо милости, любви и братолюбия сердце их исполнилось яда злобного. И оттого замкнулся от них сей блаженный и неизреченный брачный чертог. И когда они кричали «Господи, отверзи нам!», мало им сие попользовало, но от самого Господа славы⁷ услышали только «Не вем вы!» Несть по смерти исповедания или покаяния, но неубежное наказание — какое бремя возьмет человек на земли, такое и понесет.

4. Молю убо вас, чада мои и братия, да подчинится всякий из вас Господу и друг другу во страхе Христовом и да почитит каждый ближнего своего. Ибо похваляющий брата — Иисуса похваляет, а бесчестящий ближнего своего отвергает Господа, рекшего: «Како сотворите одному из малых сих, Мне содеете»⁸. Молю вас, братия, подчиняться настоятелю вашему якоже Самому Христу, дабы никто от вас не оказался, подобно Иуде, злоумышляющим, но яко апостолы, подчиняющимся Господу, ведь противляющиеся себе осуждение приемлют⁹.

5. Я пишу это не во осуждение, но увещаваю и прошу вас, чада, чтобы не нашелся среди вас кто-то смутьян или наглый, или болтун, или пустослов, или клеветник, или ропотник. Вся сия плоды диавольские суть. И от приизбытка сердца глаголют

⁴ 1 Ин 2, 9–11.

⁵ Имеется в виду притча о десяти девах (Мф 25).

⁶ Μωραί, глупые, неразумные. В переводе сохранен устоявшийся славянский термин.

⁷ Выражение Κύριος τῆς δόξης употребляется апостолами Иаковом (Иак 2, 1) и Павлом (1 Кор 2, 8). По типу это «titulus gloriae» семитского происхождения, ср. араб. mareh d-tešboḥā, «тот, кому подобает хвала». Автор использует преимущественно этот термин.

⁸ Мф 10, 40–42.

⁹ Рим 13, 2.

уста¹⁰. Ибо девство не облагодетельствовало сестру Моисееву и Ааронову, но она запаршивела, так как согрешила против брата¹¹, бывшего достойнее ее, как учит нас Писание. Молю вас посему, чада, стяжать послушание паче роптания, ибо послушание — мать жизни вечной, а ослушание — мать погибели.

6. Молю вас, чада, возлюбите друг друга, следуя Господу, сказавшему, аще любите Мене, заповеди Моя соблюдайте¹². И по тому, говорит Он, разумеют все, яко вы — Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою¹³. Ибо где любовь — там и Христос вселяется, ведь Христос и Сам — любовь. А где ненависть и то, о чем я прежде говорил, там не Христос пребывает, а обитает лукавый змий, сиречь диавол. Посему добро есть блюстися, чтобы враждолюбие и распри не возникли бы между вами. Если же падет кто-то из вас, ему следует сейчас же припасть к брату своему, которого он оскорбил, со слезами и умолить его о прощении от всего сердца, поелику взирает на сие Господь. Человек смотрит на лицо, Господь же зрит в сердце. Ведь аще ли, говорит Он, не отпускаете человеком согрешений их, ни отец ваш отпустит вам согрешений ваших¹⁴. Прощайте, и простится вам. Солнце да не зайдет в гневе вашем¹⁵.

7. Ведь мы не ведаем, что несет нам грядущее¹⁶, и мы не знаем, в какой час придет тать¹⁷. Невозможно войти дверью жизни, имея в душе злопамятство, даже если просить об этом всеми способами. Сие есть мерзость в глазах Господа и тщетен всякий труд такого человека. В конце концов любой человек, как праведный, так и неправедный, прославится или посрамится. И причина посрамления у каждого будет в самом себе, а не в брате или в постороннем человеке. Ибо порицаемый не перенес тяготы, но отка-

¹⁰ Мф 12, 34.

¹¹ Числ 12, 10–15.

¹² Ин 14, 15.

¹³ Ин 13, 35.

¹⁴ Мф 6, 15.

¹⁵ Еф 4, 26.

¹⁶ ἡ ἐλθοῦσα — буквально «насушное, грядущее».

¹⁷ Имеется в виду знаменитое выражение ап. Павла «яко тать в нощи» (1 Фесс 5, 2), сравнивающее Христа-Судию с ночным грабителем.

зался от воздаяния своего. Кую мзду, вопрошает Господь, имате, аще вы любите любящих вас?¹⁸ А Он говорит: любите враги ваша и молитесь о творящих вам обиду¹⁹. Благословите гонящих вас. Следует, стало быть, благословлять, а не проклинать. И от исхищающего твое имя не следует требовать возврата. А если кто-то пройдет с тобой малое расстояние, приготовься пройти и целое поприще²⁰. Так что блаженны те, кто поносит вас и гонит вас. И изречет всяк зол глагол на вы, лжуще, мене ради. Радуйтесь и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех²¹.

8. Надобно внимать заповеди Господней и ей одной покоряться, выполнять ее с понуждением и великим долготерпением. Если же понуждение и долготерпение не будет у каждого из вас, то какое воздаяние получим мы? Ведь творящие нам неправду и клеветующие на нас тем самым готовят нам в будущем вечное воздаяние. И они приносят пользу нашей душе, так что, желая способствовать злу, способствуют доброму своим недобрым намерением. Дьявол же строит ковы посредством этих неусердных братьев или посредством другого общения, низвергающего и умервляющего душу. Всего этого Бог повелевает душе избегать и прилепляться к Нему самому. И мы, в конце концов, получаем помощь от Господа и укрепление от Него, так что душа постепенно становится выше страстей и даже самого дьявола. И таким образом она устаивается воздаяния от Господа. И дьявол оказывается, помимо своей воли, как уже было сказано, благодетелем понуждаемого до самой смерти и мятущегося сердца. Имейя уши слышать да слышит²².

9. Молю убо тебя, чадо мое и сын, поелику хочу я вновь держать слово. Если прегрешит брат твой против тебя или против ближнего или обнаружится какое другое падение и захочет он исправиться, то пусть сперва утвердит внутреннего своего человека,

¹⁸ Мф 5, 46.

¹⁹ Мф 6, 27.

²⁰ Мф 5, 41.

²¹ Мф 5, 11–12.

²² Расхожая арамейская поговорка, широко используемая в новозаветных текстах — напр., Мф 11, 15; Мк 4, 23.

сиречь сердце свое. И храни его безмятежно посредством памятования о Господе Иисусе Христе, чтобы не произошло так, что, желая исправить другого, ты не погубил бы душу свою гневом. Ведь злоба не изгоняет злобы, но дурное изгоняется добрым. На прегрешение отвечай исправлением, но не посредством грубости или побоев, сие неподобно христианам, но более пощением, если надо и с Божией помощью, как знаешь. Знай, что без Господа ничего не можешь творить²³. Проси поэтому Его ежечасно, чтобы сам Он стал тебе оком и даровал тебе Свой разум для различения добра и зла. Если таким образом ты припадешь в покаянии, то тем самым и стяжешь Его.

10. Доброе также дело — снисхождение. Мыслью я, что Господь не умел негодовать именно по причине сочувствия, а гневается лишь на суровость, как, например, в случае с должником десяти тысяч талантов, которого избавили от такой беды [л. 152об], а он в ответ на просьбу собрата об отпущении долга не простил ему и долга в сто пенязей, и тогда был осужден на тьму кромешную²⁴. Если же кто-то провинится в том же, то я не дерзаю выразить о нем свое мнение. В конце концов, если ты что-либо проверил и знаешь по [милости] Господа, то и твори. Хорошее дело — приобрести душу. Отвративший грешника от блудного пути, спасет его душу от смерти и покроет множество грехов его.

11. Молю убо вас, чада, ради самого Господа! Возлюбите смиренномудрие, которое зело ведал²⁵ Христос, смиривший Себе нас ради и явившийся послушлив даже до смерти, смерти же крестной²⁶, дабы и мы соделались его подражателями. И действительно, мы победим превозношение дьявольское именно этим смиренномудрием. Сам Господь речет о сем смиренномудрии и поучает нас, говоря: «Аще кто хочет старей в вас быти, да будет всех меньший, и всем раб и слуга». Всяк, возносяй себе, смирится,

²³ Ин 15, 5.

²⁴ Мф 18, 27–35.

²⁵ οἶδεν, «знал»; у Николопуло — εἶπεν — «говорил». Вариант ркп. предпочтительней, т.к. речь идет не о словах, а о поведении Христа.

²⁶ Флп 2, 8.

смирять же себе — вознесется²⁷. Смиранный-то человек ниоткуда не упадет и не расшибется. Да и откуда ниспасть ему, когда он лежит ниже всех? А вот тот, кто возносится, попадает в бездну огненную, ибо падающий с большой высоты не имеет себе надежного спасения и разобьется.

12. Молю вас, братие — печалуйтесь²⁸ о себе. Прошу вас, оплакивайте [л. 153] себя, пока есть на то время, чтобы не рыдать нам там, где «скрежет зубом»²⁹, идеже червь не усыпающий николиже умирает и огонь не никогда не угасимый, как река текущий³⁰. Там — неблагоутробные и немилосердные ангелы, не имеющие права помиловать кого-либо или пощадить или уважить старца или почтить царя, но каждому воздают нещадно по делом его. Молю убо вас, чада, подвизайтесь до смерти! Дело это требует больших сил, ибо узок и тесен путь, ведущий к двери жизни вечной и [лишь] утесняемые внидут в нее³¹. Царствие небесное [принадлежит] тем, кто нудит его.

13. Молю вас, чада, не отдаляться от Бога ниже от сердца вашего, но [при нем] всегда пребывать и хранить его памятованием Божиим, дабы имя Господа Бога, сходящее вглубь сердца, чтобы смирить змия³², владеющего пажитями души, могло бы душу спасти и оживить. Молю вас, чада, печься о вашем спасении и не возноситься умом. Молю я вас: бегайте духа тщеславия и беса человекоугодничества, который в сильнейшей степени отдаляет душу от Бога и свергает ее в пучину ада. Поэтому Бог и сокрушил кости человекоугодников. Они посрамились, так как Бог уничтожил их. Молю вас, братие, возненавидим того, кто дума-

²⁷ Мк 9, 35.

²⁸ Здесь употреблен глагол ἐλεέω в среднем залоге, что означает приблизительно «пожалейте себя».

²⁹ Мф 8, 12, 15, 42 и др. (также распространенное арамейское выражение, означающее «тяжкое страдание»).

³⁰ Мк 9, 44, 46, 48. Этот загадочный «червь», σιδώληξ, восходящее к евр. тол'а — загадочный образ Нового Завета, который не встречается в Ветхом — возможно, тоже арамейское выражение, оно встречается только три раза и только у ап. Марка.

³¹ Мф 7, 14.

³² Змий (δράκων) — здесь обычная метафора для дьявола, он же червь.

ет [л. 153об.] нечестивое о людях, чтобы не осудиться нам вместе с неверующими в последний день. Ведь как говорит [Писание], како вы можете веровати, славу друг от друга приемлюще, и славы, яже от единого Бога, не ищите?³³ Ведь либо мы здесь намереваемся прославиться среди людей и отказываемся от [загробных] воздаяний, либо там на вечные веки [получим мы воздаяние] от Господа славы. Либо здесь нам придется претерпеть поношение и скорби и отдать наше имение, или придется отправиться в геенну огненную на бесконечные веки.

14. Молю вас, чада, да не станет кто-либо из вас самовлюбленным или разборчивым или лицемерным, поскольку эти страсти не позволяют душе увидеть бревно в собственном глазу. Но вместо этого ты видишь лишь сучец в глазу своего брата³⁴. И вот, накапливая эти страсти, такие люди уничтожают самих себя, угождая только лишь самим себе, а не Господу. Конец всего этого — погибель вместе с фарисеем, его помыслами и его тщетной праведностью, если, конечно, они не раскаются. Молю вас, чада, возлюбите страдания по Богу паче радости века сего, а плач — паче смеха. Блаженны плачущие, яко тии утешатся³⁵. Горе вам, смеющимся ныне, ибо восплачете горько³⁶.

15. Молю вас, чада, избегайте словесных перепалок и любобрения людей, желающих посеять в вас бесполезную вражду к другим людям путем многочтения. Ибо они ничем другим не занимаются, кроме как говорят и слушают всякие новины, приводящие к развращению [л. 154] слушающих. Прошу еще: не сосите яд змиин через слух ваш. Если же кто хочет быть любителем споров [— пусть будет], нам же иметь сию привычку не потребно. Куда правильное стать глупцом в веке сем³⁷.

³³ Ин 5, 44.

³⁴ Мф 7, 4–5; Лк 6, 42.

³⁵ Мф 5, 4; Лк 6, 21.

³⁶ Лк 6, 25.

³⁷ Тема глупости (слова, связанные с греч. *ωόρος*) паче мудрости распространена в Евангельской проповеди, напр., 1 Кор 3, 18 (Никтоже себе да прельщает: аще кто мнитися мудр быти в васъ в веще семь буй да бываетъ, яко да премудр будет) или 1 Кор 4, 10 (мы убо буй [ωόροι] Христа ради).

16. Молю вас, чада! Не желайте много читать, [нужно иметь] мало участия³⁸ и внимания, чтобы [это] подало благодать³⁹ слушающим. Молю вас, чада, лучше навывкать молиться и много плакать. [Это] утверждает ум и питает душу. Молю вас, чада, возненавидьте частое общение и пристрастие к родственникам по плоти. И не увлекайтесь вновь⁴⁰ нежностью к родителям или еще кому-то, но впредь глядите на них духовно по-Христову, равно как и на прочих людей с любовью Господней. Ибо сказано: никтоже возложь руку свою на рало⁴¹ и зря вспять, управлен есть в царствии Божии.

17. Молю вас, да никто из вас не дерзнет таинство обители⁴² открыть родственнику по плоти или другу, да не пало бы на такого человека осуждение в день судный как на насмехающегося или обвиняющего в чем-то ангельский образ. Ведь [инок] умирает для мира и нечего уже не имеет общего с плотскими вещами. Изыдите, глаголет [Писание] от среды их и отлучитесь⁴³, глаголет Господь, и нечистоте не прикасайтесь⁴⁴. Также: изыди от земли твоя и от рода твоего, и иди в землю, в нюже ти покажу⁴⁵.

Таким образом, все это написано для нашего увещевания, так же, как в Евангелии сам Господь сказал, научая нас: когда мать его [л. 154об.] и братья его отправились, чтобы увидеть его. «Кто есть мати моя, — говорит Он. — И кто есть брат мой?»⁴⁶.

³⁸ В рукописи читается *ὀλίγα μεταλήψεως καὶ προσοχῆς*, в то время как Николопуло читает *ὀλίγα καὶ καθῶς* — мало и хорошо. Наше чтение кажется несколько более убедительным.

³⁹ Употреблено слово *χάρις* — дар, даяние, польза.

⁴⁰ *Πάλιν*, имеется в виду — после принесения иноческих обетов.

⁴¹ Слав. рало = плуг, Лк 9, 62.

⁴² *Μυστήριον τῆς μονῆς* — не вполне понятное выражение, которое может дать повод к различным толкованиям. Если речь идет просто о своеобразной *disciplina arcana* в обители или об особом «таинственном» настроении иноков, зачем нужно было употреблять столь «сильное» слово, как *μυστήριον*, которое подразумевает нечто скрываемое от посторонних глаз и непонятное непосвященным?

⁴³ 2 Кор 6, 17 (отсылка к Исх 12, 31; Числ 16, 26).

⁴⁴ Лев 5, 2–3; 7, 19–21.

⁴⁵ Быт 12, 1.

⁴⁶ Мф 12, 48, ср. Мк 3, 33.

Рассмотри Его увещания: вот, говорит Он, мати моя, и вот братья мои — ими будут те, кто творит волю Отца моего. Желаящий угодить Богу пусть творит волю Его. Тот, кто работает Господеви своему, не возлюбит кого-либо иного паче Господа.

18. Молю вас ничего не предпочитать Господу, ниже душе вашей, ведь какая польза человеку, аще и приобретет весь мир, но отщетит душу свою? Или что даст человеку измена душе своей⁴⁷, ведь мы ничего не принесли в мир сей, ясно, что и вынести ничего не сможем, но нам придется нагими предстать пред Господом в последний день. Единственно в дела наша и деяния наша сможем мы облечься как в ризу — будь то в дурные или в добрые. И не только дела, но и слова, а даже намерения. Так мы и предстанем перед этим страшным судилищем. И каждый из нас прочих должен будет представить свой труд для окончательного решения Господа во веки веков: либо на наказание, либо на воскресение. Блаженны тогда будут те, кто ныне плачет, и те, кто ныне рыдает и слезами истощает сердце. Ибо они возрадутся и воспляшут, как беззлобные тельцы. Блаженны будут тогда те, кто ныне любит Господа и творит волю Его, ибо они будут возлюблены. Выше он говорит об этом так: возлюблю любящих меня⁴⁸. Блаженны будут те, кто ныне превыше всего милуют, потому что они будут помилованы⁴⁹. [л. 155] Ведь тот, кто возлюбит брата своего, себя самого возлюбит, а ненавидящий брата ненавидит себя самого. Дело в том, что в братьях вся твоя жизнь. И в братьях сокрыта вся смерть. Вообще говоря, каждый имеет власть в этом вопросе поступать как ему угодно по самовольному произволению⁵⁰ — так ли, эдак ли. Глаголет Писание: якоже хотите да творят вам человецы, и вы творите им такожде⁵¹. А это значит вот что — что тебе ненавистно для себя — не твори и другому. И так

⁴⁷ Ср. Мк 8, 36.

⁴⁸ Буквальной фразы τὸς ἐμὲ ἀγαπῶντας ἀγαπῶ в евангельском тексте не находится. Ближайшее по смыслу речение Христа — «любуй мя возлюблен будет отцем моим, и аз возлюблю его» (Ин 14, 21).

⁴⁹ Мф 5, 7.

⁵⁰ Гр. αὐτεξουσίον προαίρεσις — выражение, обычно переводимое как «свободный выбор» или «свободная воля».

⁵¹ Лк 6, 31.

исполнится весь закон и вся заповедь Христова. [Этот вопрос] достаточно ясен.

19⁵². Приготовьте себя к грядущим страданиям и искушениям. Однако сказано — «готовьтесь», а не «страшиться». Ведь поклоняющийся и взыскующий страдания, грядет ли он или странствует, с почетом принимается и свято пребывает. А тот, кто не готов — быстро падает и, в конце концов, впадает в безнадежность⁵³ и подпадает бесу отчаяния, и нет ничего хуже [этого]. От этого происходит и произрастает бес гнева и хулы, бес богоборчества, не говоря уже о прочих, которых я опускаю по причине невинности слушающих.

Ныне же возвращаюсь вновь на прежнее дело ... [поношений... сердце... оставшийся... и питье желчь]⁵⁴ [л. 155об.] перенести и сораспяться ему и испивать оцет и желчь каждый день, то [страдать] от помыслов, навеваемых духами злобы, действующими в сердце и оскорбляющими его, другой раз — внешним образом от небрежливых братьев и дурных людей. Все это [надо вынести] тем, кто претерпевает⁵⁵.

20. Праздность⁵⁶ — большой ... [вред⁵⁷] для души. Ведь Господь славы ради нас и по нашему образу претерпел сие, и Сам Своим терпением дарует терпение тщасимся внити [в Царствие]. В ведь в терпении [...души наши и ... конец... так спасете ...

Ведь не ...]⁵⁸ но в конце концов увенчиваются.

21. Воззрите на всех святых, которые благоугодили Богу, будь то прежде схождения Господа Нашего или после Его во плоти

⁵² Эта глава отсутствует в псевдо-златоустовском «Послании игумену».

⁵³ Употреблено слово ἀλλήλοισός, буквально обозначающее потерю надежды.

⁵⁴ Крайне испорченный кусок рукописи, который не удалось восстановить.

⁵⁵ Фраза неясна в греческом (ταῦτα δε πάντα τοῖς ὑπομένουσιν). Анаколупф, возможно, восстанавливается из утраченной части выше.

⁵⁶ ἀεργασία — буквальный смысл — отсутствие труда.

⁵⁷ Восстановлено по смыслу. Слово σῖα стоит под титлом, но убедительного чтения не видно.

⁵⁸ Испорченное место в ркп. Убедительного чтения нет. У Николопуло эта глава отсутствует.

явления. Никто из них не избегал страдания, наоборот — они пострадали и закалились, как золото в огне, даже до смерти. И сим образом, пройдя испытание, они стали опытны и благоугодны Богу. Они получили в удел вечные блага, которые ни око не видело, ни ухо не слышало и на сердце человеку не всходило⁵⁹, поистине они променяли временное страдание на нескончаемое царствие Божие. Ведь здешние претерпевания несравнимы с грядущей славой, открывающейся нам.

Есть и у нас такой пример — подвиг святых и [л. 156] труды их и пот, и истязания, которые они претерпели от огня и меча, голода и жажды, от наготствования и великого бесчестия. Подражайте каждому их мучению равно как и терпению даже до смерти, чтобы удостоиться вам обрестись в страшный день судный одесную Бога, отонудуже отбеже печаль и воздыхание⁶⁰, где лики суть праведников со святыми ангелами Божиими.

22. Сие написал я, чадо мое и сыне, в большом утеснении сердца моего, а не от рассуждения или любопытства⁶¹ — свидетель мне Христос. Но то, что Он заповедал⁶² — то я и написал. Ведь Он и в неразумных тварях в благоподобное время дает глас ради снисхождения и веры слушающих⁶³. Силен Господь славы, научающий человека разумению и возвестивший, что всякому просящему дастся⁶⁴. И он научит вас следовать воле Его, если вы хотите полностью взыскать без стеснения.

23. Сие и есть воля Божия — непрестанно молиться⁶⁵, освобождаясь от гнева и помыслов, и исповедаться Ему в прямоте серд-

⁵⁹ 1 Кор 2, 9.

⁶⁰ Ис 35, 10.

⁶¹ заботы (μελήτη).

⁶² В 27 гл. *Письма игумену* замечательная вставка «через мое лукавое сердце» (διὰ τῆς πονηρᾶς μου καρδίᾳς), что придает фразе несколько излишне пророческий оттенок. Далее в изд. Николопуло и вовсе стоит — «бестолковый я человек» (πρόψα οὐκ ἔχω).

⁶³ В *Письме игумену* далее приводится пример петровой собаки.

⁶⁴ Контаминация Мф 5, 42 (Прозяшему у тебе дай и хотящаго от тебе заяти не отврати) и Мф 25, 29 (имущему бо везде дано будет и призбудет, от неимущаго же (и еже мнится имеа) взято будет от него).

⁶⁵ 1 Фесс 5, 17.

ца. Ведь всякий помысл, отдаляющий ум от Бога во время молитвы, даже если он и кажется хорошим, прельщает весьма, будучи бесовской насмешкой. И вот, чтобы только ум, [уклонившись] от Бога, не прельстился, Он и речет заповеди и предписывает благодеяния.

Восстани сердцем⁶⁶, каковы бы ни были обстоятельства, и разные прочие благословные или неразумные воображения, которым не [следует⁶⁷] внимать. Все [л. 156об.] стязание диавольское состоит в том, чтобы отдалить и отогнать⁶⁸ ум от Бога и затащить его в мирские усаждения. А все стязание души состоит в том, чтобы не позволять уму отдаляться от Бога и не спариваться⁶⁹, не согласовываться с нечистыми помыслами, ниже внимать идолам, которые воображает в сердце всеизображающий⁷⁰ и древний живописец⁷¹ диавол. Порой это иносказания, порой — способы [сделать нечто], а не то — лица или образы. После этого диавол скидывает личину и окаянный, обманутый человек, стоящий на некоем месте, думает, что же с ним происходит, и ему мерещатся какие-то люди, и он, кажется, говорит к неким лицам и действует по обстоятельствам, которые на деле суть воображения и диавольский обман.

24. Посему следует берещися и как возница управлять умом да обуздывать его, а всякое действие и всяк помысл испытывать, наказуя памятованием имени⁷² Господа Нашего Иисуса Христа, вземлющего грех мира, чтобы где находится тело, там был бы и ум. Ведь Бог есть дух, и достоин ему кланяться духом и истинною⁷³,

⁶⁶ Семитская (собственно, койнэ) инструментальная конструкция «в сердце» (ἐν τῇ καρδίᾳ).

⁶⁷ Восстановлено по изд. Николопуло. В ркп. отсутствует фраза ὅλως προσηῖται, «вовсе не следует».

⁶⁸ ἀλοβικολῆσαι — буквально «отогнать, как скот на пастбище».

⁶⁹ συνδουαζειν — весьма экспрессивное слово с некоторой ветеринарно-сексуальной семантикой.

⁷⁰ πανταξιμητος — имитирующий всех и вся.

⁷¹ ζωγράφος — букв. художник, живописец. Образ диавола как художника, подделывающего картины.

⁷² У Николопуло просто «именем», в то время как «Правило» дает более развернутое — μνήμη τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου.

⁷³ Ин 4, 24.

чтобы между Богом и сердцем не находилось бы чего-то иного, как бы средостения или препоны, затеняющей сердце, так что душа бы не напрямую говорила бы с Богом. Но коль схватит ум супротивник, то не следует в помыслах коснуться, дабы сосложение [л. 157] с помыслами не вменилось бы вам в деяние пред Господом в тот страшный день. О сем же писано: между собою помыслом осуждающим или отвещающим в день, егда судит Бог тайная человеком⁷⁴. Бог же мира сокрушит сатану под ноги нам и дарует нам навсегда присущие ему мир и любовь. Ибо Он силен вовсе не вводить нас во искушение, но очистить нас душой и телом. Господь, который и младенцы хранит⁷⁵, силен не отлучаться от нас. Везде помещающийся силен не покидать нас. Рекший: «не оставлю вас сиры, приду к вам»⁷⁶, — Господь славы пребудет с нами, дабы каждый из нас отрекся себя и собственной воли и творил бы волю Господню и ближнего. Не возможно, чтобы кто-то не стяжал терпения и сподобился вечной жизни, если прежде он не отвержется от своей воли и будет совершать лишь наказанное. Ведь если на земли те, кто предстает перед царем, не отвержется себя и не будет творить исключительно наказания царские, то не будут ему угодны. Наоборот — отчиняющиеся мира и усердствующие угодить Богу и спастись должны презреть все вещи, чтобы сподобиться лишь грядущих благ и бесконечного упокоения. Это я вам говорю как живым, а мне [...] ⁷⁷ достаточно не осудиться в геенне огненной. Молю убо вас чада мои [л. 157об.] и братия, да не уподобитесь вы мне худому рабу и лукавому, но станете подвизаться добрым стяжанием⁷⁸, чтобы удостоиться внити в радость Господа Нашего⁷⁹.

⁷⁴ Рим 2, 15.

⁷⁵ Чтение τὰ νήπια φυλάσσων — неуверенное, место выщело в ркп.

⁷⁶ Ин 14, 18.

⁷⁷ Слово не читается, ркп. испорчена. По смыслу — «окаянному» или «полумертвому».

⁷⁸ 1 Тим 6, 12. Слово ἄγων не имеет точного аналога в русском языке, а обычный славянский перевод «подвиг» не передает сложности понятия. Буквально — соревнование, состязание, но в аскетическом контексте это — сложный образ борьбы.

⁷⁹ Обычное арамейское выражение, часто употребляемое в койнэ «войти в чью-то радость» = угодить, порадовать, ср. Мф 25, 21, 23; Ин 16, 21.

25. Я прошу вас — неустанно молитесь⁸⁰. И правила сей молитвы никогда не прекращайте, чтобы человек стал оком⁸¹ и весь молитва, чтобы всегда, ест ли человек или пьет, или служит, или сидит, или творит что-то — пусть всегда вопиет⁸², чтобы само памятование⁸³ о Господе Нашем Иисусе Христе побуждало бы на борьбу с врагами. Все обретет понуждаемая и стяжающаяся душа посредством этого памятования — как доброе, так и злое. Прежде же узрит она злое внутри сердца, а затем и доброе. Ведь памятование раздражит змия, но памятование Божие его же и усмирит. Памятование обличит живущий в нас грех. Прежде всего, да будет у каждого твердое стояние, терпение и устойчивость, ведь плоды добродетелей проявляются в стоянии. Не имеющая этого стояния [душа] не имеет, так сказать, плода праведности. Памятование должно сдвинуть всю злобу диавольскую в твоём сердце, и памятование должно ее победить и искоренить.

26. Молю вас, внимайте, когда молитесь, и внимайте,⁸⁴ когда принимаете пищу. Работайте Господеви со страхом⁸⁵ — это говорится о времени молитвы. И радуйтесь ему с трепетом⁸⁶. А это — о времени еды. Он не сказал «со смехом [л. 158] и беззаботностью», но «со страхом и трепетом», как будто бы Господь тут предстоит и взирает на оба занятия — это для молитвы, то — для питания. Кто же дерзнет в присутствии царя смеяться или зубоскалить, рискуя навлечь на себя негодование и наказание? А когда стихословите, стихословьте⁸⁷ постнически в чувстве сердца, чтобы сердце научалось и познавало сказуемое во славу Божию. Не высокопарно, но

⁸⁰ 1 Фесс 5, 17.

⁸¹ Образ уподобления глазу, вероятно, также семитского происхождения. В Евангелиях око именуется светилом для тела. Преп. Ефрем Сирин нередко говорит о «светоносном зраке», так что в определенном смысле метонимически человек духовный есть один зрак.

⁸² Технический термин, обозначающий говорение непрестанной молитвы Иисусовой.

⁸³ Слово *μνήμη* употреблено тут в техническом значении — молитва.

⁸⁴ Внимайте = будьте осторожны, внимательны.

⁸⁵ Пс 2, 11.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Глагол *ψάλλω* обозначает именно пение Псалтыря, которое в русской традиции именуется стихословием.

горячо⁸⁸, чтобы и ум и сердце бодрились на бдение, чтобы душа отовсюду питалась и возрастала. Не стремитесь никогда читать сложновыспренные тропари, чтобы когда-нибудь от них вам не пребыть в заблуждении. Услаждаясь гласом, вы займете этим ум, и он не будет знать, что сказать или как сказать⁸⁹. Ведь сатана умел преображаться и в ангела света и при помощи правдоподобных [словес] похищать душу, наподобие тех, кто подмешивает смертоносные и ядовитые зелья в мед, чтобы путем сладости исхитить внимание к происходящему и тем самым внезапно растлить человека.

27. В отношении же служения братии, смотри, кого ты назначаешь келарем. Назначай способного сохранить совесть пред Богом и братией, чтобы он никогда не впал в осуждение и ловушку дьявольскую, не был бы тайноядцем или склонным к утаиванию чего-то и не погубил бы душу свою. Точно так же и в отношении других послушаний — каждому посильно⁹⁰ назначай. Ведь хорошо служащие получают мзду от Господа.

И все сие твори с памятованием и призывай [л. 158об.] Господа, чтобы Сам Он был Тебе путеводителем во всем, что бы Ты ни делал. Ведь там, где призывается Христос и там, где Христос пребывает, там все свято, там все благословенно. Там Христос радуется и там Христос радуется. Там Христос служит и Христу служится. И блаженны алчущие Его и жаждущие Его, и Его вкушающие, и Его пьющие, и Его любящие, яко тех есть Царствие Небесное⁹¹. Кто нас, говорит [Он], разлучит от любви божией, скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или меч, или смерть⁹²? Ведь сладость Христова и божественная любовь Его вместе все это одолеют. Вот возьмите святых мучеников, они пре-

⁸⁸ ζέωντος — тепло, с теплотью.

⁸⁹ Этот полемический выпад отражает этап сложения византийского литургического чина (вероятно, в Палестине), когда тропари как жанр не были распространены, а их место занимали стихословия Псалтыря.

⁹⁰ В ркп. стоит *κατά δύναμιν*, «посильно, по возможности». Николопуло дает для *Послания игумену* *κατά τὴν συνέϊδησιν*, «по совести».

⁹¹ Весь этот весьма поэтический пассаж от «ведь там...» полностью отсутствует в *Послании игумену* (гл. 24, с. 476 изд. Николопуло).

⁹² Рим 8, 35.

зрели смерть от любви и сладости Христовой, дабы Его одного стяжать. О сем же и святой Павел возвещает: аще кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет проклят, маранафа⁹³. Маран-афа же еврейским гласом значит Господь грядет⁹⁴. Только рек апостол сие, как является ему Господь и говорит — ежели любишь Меня, Павле, зри, аможе есмь⁹⁵. И вот от великой радости глаголет апостол «маран-афа», видя⁹⁶ Господа: виждь, Господь пришел, виждь, где Он есть, отчего и начертано [было] сие показательство.

28. Молю убо вас, чада, возлюбите друг друга, дабы и Господь возлюбил вас.

Молю вас, чада, возненавидьте роскошь риз и облекитесь во вретище, которое есть образ смирения, и слез, покаяния, [л. 159] нищеты и нестяжания, и плача. Не вретище чувственное имею я в виду, говоря: облекитесь, но чтобы вы вышеистолкованные добродетели исправили бы Господа ради.

Молю вас, чада, бегайте общества женского, как мирянок, так и инокинь. Ведь в действительности, и для иноков и для инокинь встречаться друг с другом — опасно, ибо большое общение влечет за собой смерть. Господь славы исторгнет нас от такой любви, ибо многие [встречи]⁹⁷ не от Бога. Впрочем, не имею в виду совершенно все [встречи].

29. Молю вас, чада, прежде всего, в последней моей сей главе, чтобы каждый из вас имел бы перед очами славу души, происходящую от тела, каждый день и каждую ночь, и каждый час. Сие размышление могло бы научить душу осторожности и привести ко спасению, дабы она не кручинилась о завтрашнем дне и

⁹³ 1 Кор 16, 22.

⁹⁴ Ркп. дает ἤθευ от ἤγοσα, идти. Это совершенно верный перевод араб. Māran 'āṭā, «Господь наш пришел, явился», который свидетельствует о возможном знакомстве автора с арамейским языком, который он, правда, называет «еврейским» (возможно, имея в виду еврейско-арамейский диалект). *Письмо игумену* согласно Николопуло дает εἶδον, что в соединении с дальнейшим показывает, что компилятор *Письма* связал библейскую фразу со смыслом «видения».

⁹⁵ Употреблен глагол ὁράω, видеть.

⁹⁶ В ркп. причастие ἰδόν, тогда как у Николопуло — прямая речь: εἶδον.

⁹⁷ В ркп. просто πολλαί, что подразумевает слово συντυχία, «встречи».

не воображала бы многое. Довлеет днєви злоба его⁹⁸. Чтобы, когда придет Господь за душой нашей в час, егоже не вемы и в час, егоже не чаем, Он нашел бы нас готовыми к сему вековечному и неубежному путешествию.

30. Господь славы да помилует нас. Господь славы благословит нас. Господь славы утвердит сердца наши в вере Его до конца. Господь славы призовет души наши в час страдательный. Господь славы сохранит души наши [телом и душою]⁹⁹. Сущий прежде век и ныне и присно и во веки веков. Аминь.



⁹⁸ Мф 6, 34.

⁹⁹ Вероятно, ошибка писца. Эти слова отсутствуют в изд. Николопуло.

ЖОЗЕФ ПАРАМЕЛЛЬ, SJ

МЕЖДУ МЕССАЛИАНАМИ И ИСИХАСТАМИ: «ИОАНН ПУСТЫННИК»*

Согласно устоявшемуся предрассудку, в равной мере разделяемому обоими лагерями, нет ничего более противоположно друг другу, чем восточная, православная духовная традиция и то, что называют духовностью св. Игнатия Лойолы и Общества Иисуса. Не беспокойтесь — я не хочу ни продолжать эту «битву теней» (как говорили греки), ни быть ее арбитром. В этом вопросе я охотно полагаюсь на специалистов и всех любителей подобных зрелищ. Мое вступление имеет целью лишь указать, как на забавное совпадение, на следующее: среди редких ученых, о коих можно с уверенностью сказать, что они прочли текст, который я представляю вам, на протяжении четырехсот лет со времени его издания или же шестнадцати — со времени научного издания, имеются двое иезуитов. Простите, что теперь еще третий иезуит высказывается о тексте, чья судьба отлично подтверждает меланхолический афоризм, резюмирующий смысл существования филолога: «все, что не издано, существует, чтобы быть изданным; все, что издано, существует, чтобы быть забытым».

До 1973 г. была известна лишь сокращенная версия этого текста, безнадежно перемешанная с фрагментами св. Иоанна Златоуста и св. Василия, причем все вкуче озаглавлено было: *Святой Иоанн Златоуст, Послание к монахам*. Этот комплекс был издан сперва в полном издании Златоуста, опубликованном в Итоне в 1612 г. сэром Генри Сэвайлем (том VII, сс. 225–229), затем в последующих изданиях Златоуста вплоть до Миня (*PG* 60, 751–756), а кроме того, переиздан в 1684 г. ученым, обнаружившим его в рукописи и полагавшим, что он еще не издан: французским ие-

Joseph Paramelle, SJ. Entre messaliens et hésychastes: «Jean du désert» // Actes du colloque «Le Monachisme Oriental — l'Hésychasme» tenu à l'Abbaye de Sénanque les 20–21–22 septembre 1989, pp. 115–127. Пер. с фр. Федора Станжевского.

зуитом Пьером Пуссином (Pierre Poussines, более известный под латинизированным именем Поссинус), который опубликовал ценный, хотя и небольшой том *Thesaurus asceticus*. Смею сказать, что можно было бы назвать его так же, как Жан Гуяр назвал всем нам известную книгу, «Малой *Филокалией* сердечной молитвы». В действительности, собранные там тексты — совсем иные, чем те, которым век спустя суждено было объединить св. Никодима Святогорца и Макария Коринфского; но дух, которым вдохновлялся выбор, в обоих случаях совершенно родствен. Я вовсе не хочу сделать из о. Пуссина исихаста-иезуита! Его заслуга в том, что он заинтересовался текстами, содержащимися в неизвестной рукописи; и, поскольку он был, как мы знаем по его изданиям византийских текстов, одновременно историком и человеком духовным, он не счел ниже своего достоинства опубликовать в первичном виде этот сборник, созданный неведомым переписчиком, сборник такого рода, мимо которого большинство ученых в XVII, как и в XX в., проходили с презрением.

Рукопись, изданная Поссинусом, принадлежала с 1556 г. библиотеке римского «Дома профессов», матери всех иезуитских общин в мире. Я не буду рассказывать о том, как, еще во время жизни Святого Игнатия, этот дом, который жил в крайней бедности и в котором изучение древних текстов, особенно греческих, меньше всего на свете могло занимать кого-то, получил этот манускрипт — это уже другая история. Все, что нас здесь интересует — это тот факт, что он, как кажется, к несчастью, исчез. Я напрасно искал его во всех каталогах рукописей, которые мне пришлось перерывать. С уверенностью можно сказать, что его нет ни в римской Национальной Библиотеке (которая после конфискации домов монашествующих приняла рукописи иезуитов), ни в Ватиканской Библиотеке (даже в Фонде Росси, созданном в XIX в. возрожденным Обществом Иисуса). Это вызывает сожаление, поскольку манускрипт содержал несколько редких текстов. Во всяком случае, он был очень характерен для тех маленьких сборников, явно вдохновлявшихся исихазмом, которые появляются во множестве во всех коллекциях греческих рукописей, в особенности — и это неслучайно — начиная с конца XIII века.

Простите мне это отступление, но я хотел поделиться с вами семейным воспоминанием. Вернемся к нашему *Посланию к мона-*

хам. Добрый отец Пуссин был настолько тронут, читая его (или, может быть, он неосознанно уступил тому маленькому бесу, который нас заставляет с легкостью верить, что текст, который мы открыли, или же полагаем, что открыли, является сокровищем), что всякий критический дух покинул его, и он поверил, что послание действительно принадлежало перу Златоуста. Но, кроме него, ни один ученый (начиная с первого издателя, Сэвайля, который опубликовал его как «*spuria*») никогда не сомневался, что оно — апокриф, и оно всегда публиковалось в приложениях всех изданий, мелким шрифтом, затерянное среди сотен других апокрифов, — лучший способ отбить охоту у возможных читателей. Я лишь процитирую высказывание великого Монфокона в 1730 г.: это рукопись *omnio futilis et inepta* («полностью бесполезная и бессмысленная»), и Сэвайль, должно быть, напечатал ее, не прочитав, иначе он бы оставил ее червям и моли (Маркс сказал бы — «пожирающей критике крыс»).

Это не помешало немецкому ученому Себастьяну Хайдахеру в 1910 г. ближе присмотреться к *Посланию*, и он обнаружил, что вторая его часть состояла полностью из фрагментов подлинных произведений Иоанна Златоуста и Василия Великого, ссылки на которые он подробно представил. (Мимоходом заметим: удивительно, что такой ученый как Монфокон, издатель Златоуста, не опознал эти фрагменты; у меня есть искушение вернуть ему комплимент, сделанный им Сэвайлю, и сказать, что он также не прочитал послание до конца.)

Но, прежде всего, в 1960 г. появляется другой иезуит, которого все мы почитаем как самого большого знатока духовной традиции древней Церкви и Церкви Востока (несмотря на отдельные проявления пристрастности или несправедливости, вспышки, резкости выражений: никто так не знал и не любил Отцов Пустыни, как он — он с ними отождествлялся до того, что порой швырял камни в своих посетителей, то есть читателей!): вы, конечно, узнали отца Иринея Осэрра. В 1960 г., в статье, опубликованной в «*Orientalia Christiana Periodica*» и озаглавленной «О Златоусте, или от свободы к единственности», он вернулся вслед за Хайдахером к анализу этого Послания к монахам.

В первой части, принадлежащей неизвестному автору, он опознал (однако не настаивал на этом) не «Метод» исихастской

молитвы, то есть «Молитвы Иисусовой» (или к Иисусу, если хотите), но пламенную защитную речь в пользу этой молитвы, а во второй части — антологию патристических текстов о молитве, среди которых он особо выделил те, что происходят из *Проповедей об Анне* настоящего Златоуста. Речь в этих проповедях идет, конечно, не о матери Богородицы, а о матери Самуила. Вы помните, как, во времена Судей в Сило, где пребывал тогда Ковчег Завета, человек по имени Элкана каждый год совершал паломничество со своими двумя женами — бесплодной Анной и Феннаной, давшей ему несколько детей. И как бедная Анна, униженная соперницей, не ела и плакала, и долго молилась у Ковчега в молчании или шепотом — что нормально для нас, современных людей Запада, но необычно в древности и в средиземноморской стране! — первосвященник Илий, видя, как она шевелит губами, не произнося ни единого слова, ошибочно принимает ее за пьяную и говорит ей: «отрезвись от вина твоего!».

Не буду напоминать продолжение этой истории, но прочитайте у Златоуста (*PG 54*, между столбцами 645 и 667 — кто же даст нам перевод этих *Проповедей!*) или в статье Осэрра, эти замечательные пассажи о безмолвной молитве. Как говорит подзаголовок его статьи, «От свободы к единственности», Осэрр использует по-своему, как всегда, немного полемично, противоположность между этой свободной просительной молитвой, молитвой без слов или же такой, в которой только сердце и Дух, о коем никто не знает, откуда он приходит и куда идет, диктуют слова молящемуся, — и закрепленной традицией формулой «Молитвы Иисусовой». Но с этой маленькой оговоркой, я не знаю чтения более информативного для историка и более «поучительного», в истинном и великом смысле этого слова, чем эти несколько страниц Осэрра — за вычетом, конечно, шедевра того же автора, коего как бы фрагментом является эта статья: «Имена Христа и пути молитвы». Однако сомневаюсь, что эту статью достаточно читали или, по крайней мере, заметили специалисты. Во всяком случае, для тех, кто упрекает иезуитов во взаимном восхвалении, я процитирую еще одного иезуита — не беспокойтесь, это уже последний — речь идет об О. де Альдаме, который опубликовал в 1967 г. том, ставший настольной книгой всех тех, кто имеет дело с огромной литературой апокрифических произведений, носящих

имя Иоанна Златоуста, *Repertorium pseudochrysostomicum*. Он отмечает под номером 450 наше *Послание к монахам*, но он не знает о статье, опубликованной за 7 лет до этого его собратом; и вот все, что у него есть сказать об этом тексте, после цитаты из Хайдахера: «Это не что иное, как антология различных фрагментов Златоуста, Василия и Псевдо-Василия». Иначе говоря, он так же, как многие другие, быстро прочитал статью Хайдахера, еще быстрее — текст Послания, и даже не заметил, что первая его часть является текстом, совершенно отличным от этой антологии, и насколько оригинальным!

Но, с точки зрения критики, после всей этой длинной предыстории, история текста началась по-настоящему в 1973 г., с публикацией большой диссертации, защищенной в Афинском Университете г-ном Панайотисом Николопуло, нынешним директором Национальной Библиотеки в Афинах, «Послания, ложно приписываемые Иоанну Златоусту» (по-гречески). Его исследование греческих манускриптов по всему миру позволило ему найти пять рукописей (XIV–XV вв.) *Послания к монахам* и подготовить намное лучшее его издание, чем у Сэвайля и Поссинуса. Но главное, он открыл, что первая часть *Послания*, это столь любопытное развитие темы о призывании имени Иисуса, происхождение которого было неизвестно, является фрагментом более длинного текста, также приписываемого Златоусту и еще не замеченного учеными, *Послания Игумену*. Г-н Николопуло нашел 20 его рукописей, созданных между XIV и XVI вв., не считая фрагментов и цитат у разных авторов (в том числе, в некоторых текстах, собранных Никодимом и Макарием в *Добротолубии*), и он опубликовал его издание (сс. 455–478), ценное, в частности, благодаря многочисленным вариантам, которые представлены в манускриптах.

Но понадобится еще много исследований, прежде чем у нас будет издание, которое можно было бы назвать критическим в полном смысле слова. Г-н Николопуло не сумел, на мой взгляд, проследить этапы, через которые прошел текст, от копии к копии, на протяжении веков, и для выбора удовлетворительной фразы часто необходимо обращаться к его критическому аппарату. Кроме того, он не использовал Парижскую рукопись, которую он цитирует и которая представляет этот текст в совершенно ином виде. Эта рукопись относится к середине XI в., она старше

всех тех, которые использованы в издании: но это, впрочем, не доказывает, что она является аутентичным прототипом, от коего происходят версии, использованные в издании Николопуло!

Действительность, несомненно, сложнее: если вы позволите мне сравнение, я бы сказал скорее, что здесь у нас две синоптические версии, и экзегет не может пожертвовать одной из них или предпочесть одну из них — так же как старшинство по времени Евангелия от Марка не позволяет отодвинуть в сторону Матфея и Луку как простые производные. Не входя в детали, я попытаюсь дать вам представление об этом Послании, не уточняя каждый раз, перевожу ли я текст издания Николопуло, или один из вариантов, зафиксированных в нем, или же Парижский манускрипт.

Автор пишет другу. Может быть, его звали Феофил, если только имя здесь не имеет чисто символическое значение (как это имеет место, по мнению многих экзегетов, с тем «Феофилом», которому св. Лука адресует свое *Евангелие* и *Деяния Апостолов*), обозначая любого «друга Бога». В любом случае, *Послание* не содержит никаких подробностей об авторе и об адресате, которые позволили бы идентифицировать их, или же датировать и локализовать, хотя бы приблизительно, сам текст. Этот друг хочет основать монастырь, и автор дает ему «правило духовного наставления, для его пользы и для пользы его братии». Если мы ожидаем Правила наподобие Правил св. Пахомия или св. Бенедикта, или же Правил, совокупность которых образует некий род регламента, как Правила св. Василия, мы будем разочарованы. На самом деле, то, что мы обнаруживаем в этом тексте — в какой бы версии мы его ни читали — это беспорядочная серия, с возвращениями и повторами, советов для духовного совершенствования каждого монаха и одновременно для хорошего устройства общины. Последняя, кажется, не имеет вполне определенной организации: известно только, что есть эконо́м и нужно заботиться о том, чтобы он не ел украдкой и не обращал в свою пользу блага монастыря. Монахи должны, естественно, подчиняться игумену, а тот должен быть исполнен милосердия и смирения. Всем рекомендуется не привязываться к миру, и, прежде всего — полностью порвать с семьей, а также крайнее недоверие к женщинам: ни под каким предлогом нельзя вкушать трапезу вместе с ними, даже с монахинями. Если мы хотим найти какой-либо момент, который бы не-

сколько отличал этот текст среди столь многих других в древней монашеской литературе (я здесь имею в виду, например, Исаяю Скитского или Газского, о котором писала Изабель де Андия), то это была бы важность, которая придается взаимному прощению, предостережение перед осуждением, критикой, упреками — однако ясно не говорится (без сомнения, таково было намерение автора), обращены ли эти предостережения к Игумену в связи с руководством монахами, или к каждому из них в отношениях с собратьями. Нет ни одного намека на раскрытие совести, духовное отцовство — но из этого нельзя делать вывод, что это не существовало для автора, или не имело значения! Просто это само собой разумелось, для него и для тех, к кому он обращался, и, несомненно, именно поэтому он не счел нужным упоминать об этом в послании.

Я уже собираюсь сказать то же самое об общей молитве, как будто эти монахи не проводили часть дня и ночи в общем пении псалмов, которые со временем становились все более разнообразными по своей поэтической композиции, тропарей и канонов. В *Послании* есть только один намек на это — почти случайный — счастливая случайность, которая проливает свет на литургическую жизнь этой общины. «А когда стихословите, стихословьте постнически в чувстве сердца, чтобы сердце научалось и познавало сказуемое во славу Божию. Не высокопарно, но горячо, чтобы и ум и сердце бодрились на бдение, чтобы душа отовсюду питалась и возрастала. Не стремитесь никогда читать сложновысprenные тропари, чтобы когда-нибудь от них вам не пребыть в заблуждении. Услаждаясь гласом, вы займете этим ум, и он не будет знать, что сказать или как». Не буду останавливаться на этом пассаже, каждое слово которого заслуживает небольшого комментария. Мы видим, что в тот период и в той среде, в которой пишет наш автор, каждый игумен еще пользуется довольно большой свободой в организации богослужений своей общины. Мы находимся в переходном периоде, когда основа богослужения состоит из псалмов — чтобы в этом убедиться, достаточно взглянуть на частоту цитат и аллюзий из этой книги Библии (не все они, однако, были замечены г-ном Николопуло). Уже вводятся и тропари. Наш автор не отвергает их полностью, говоря — подобно некоторым старым египетским и синайским монахам, — что их

непрерывно надо оставить церквам мирян, приходам и соборам, но он возражает против их приумножения и против музыкальных и литературных тонкостей, которые в них проскальзывают. Единственный мотив этого протеста — та опасность, что очарование музыки может соблазнить дух и отвлечь его; еще более ригористичный, св. Августин говорит то же о пении псалмов — но можно полагать, что сложные композиции, изысканные слова, которые составляют красоту, однако нередко и затемняют смысл во многих местах наших литургических книг, рисковали в его глазах стать причиной излишнего любопытства и рассеянности. В другом месте он предостерегает своего адресата против слишком обильного чтения, как злоупотребления, уклоняющего монаха от его единственной заботы: и контекст как будто указывает, что он имеет в виду чтение Библии, а не книг по вероучению, экзегезе, и, менее всего, мирских книг!

Какова же эта единственная забота? Простите мне мое замешательство. Мне кажется, что все предшествующее, не только замедленная и сложная история открытия этого текста, не только история его атрибуций, но и это беглое обозрение его содержания, представленного в нем образа монашеской жизни, — все это было лишь преамбулой. Именно теперь я подхожу к сути дела — сколько же времени мне понадобится, чтобы должным образом развить ее? Мне придется ограничиться прочтением нескольких самых значительных фраз, с минимальным комментарием.

Цель монашеской жизни, единственное занятие монаха и основание его существования — это молитва, личная молитва. Днем и ночью, во время, специально отведенное для этого, и во время трапезы — «непрестанно молитесь». Действительно, жизнь монаха есть неустанная борьба против бесов, и его оружие — молитва: а более точно, «призывание имени Господа Иисуса» — призывание, коего формулу автор приводит несколько раз: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Несомненно, этот текст не является никоим образом Методом (наподобие текстов Никифора и Псевдо-Симеона Нового Богослова, которые с конца XIII в. становятся «классикой» исихастского движения и оба будут включены в Филокалию); он не только не дает никаких указаний о положении тела молящегося, о контроле дыхания, но он даже не уточняет отчетливо, что нужно использовать именно эту

формулу. Но именно ее он настоятельно использует; некоторые рукописи даже в одном месте весьма знаменательным образом повторяют ее дважды и трижды. Уже само прочтение этого текста, в этих условиях, было практическим упражнением, приобщением к молитве Иисусовой!

Именно благодаря этому неустанному призыванию, «Господь» или «имя Господне» — обе формулировки эквивалентны и взаимозаменяемы — привлекается в сердце. Оно никогда не рассматривается как обитель Бога — нет ни одного, даже самого беглого, намека на крещение. Почти всегда в нашем *Послании* сердце — это внутренний мир человека, но мир темный, неоднозначный, угрожающий — у меня есть искушение сказать, что, в отличие от «души» или «ума», слово «сердце» означает здесь нашу темную, теневую сторону. Но забыть о нем, пренебречь им, сделать вид, что оно не существует, означало бы предательство. Это равносильно тому, чтобы отвернуться от Бога!

«Молю вас, чада, не отдаляться от Бога ниже от сердца вашего, но [при нем] всегда пребывать и хранить его памятованием Божиим, дабы имя Господа Бога, сходящее в глубь сердца, чтобы смирить змия, владеющего пажитями души, могло бы душу спасти и оживить».

«Я прошу вас — *непрестанно молитесь* (1 Фес 5, 17). И правила сей молитвы никогда не прекращайте, чтобы человек стал оком и весь молитва, чтобы всегда, ест ли человек или пьет, или служит, или сидит, или творит что-то — пусть всегда вопиет, чтобы само памятование о Господе Нашем Иисусе Христе побуждало бы на борьбу с врагами. Все обретет понуждаемая и стяжающаяся душа посредством этого памятования — как доброе, так и злое. Прежде же узрит она злое внутри сердца, а затем и доброе. Ведь памятование раздражит змия, но памятование Божие его же и усмирит. Памятование обличит живущий в нас грех. Прежде всего, да будет у каждого твердое стояние, терпение и устойчивость, ведь плоды добродетелей проявляются в стоянии. Не имеющая этого стояния [душа] не имеет, так сказать, плода праведности. Памятование должно сдвинуть всю злобу диавольскую в твоём сердце, и памятование должно ее победить и искоренить».

С этим пассажем нужно сопоставить другой, довольно далеко отстоящий от первого в тексте *Послания к Игумену* (и являющийся

началом *Послания к монахам*). Он неким образом продолжает предыдущий и объясняет его, повторяя на языке способностей души, более для нас привычном, то, что первый представлял образно, почти мистически.

«Сие и есть воля Божия — непрестанно молиться, освободясь от гнева и помыслов и исповедаться Ему в прямоте сердца. Ведь всякий помысл, отдаляющий ум от Бога во время молитвы, даже если он и кажется хорошим, прельщает весьма, будучи бесовской насмешкой. И вот, чтобы только ум, [уклонившись] от Бога, не прельстился, Он и речет заповеди и предписывает благодеяния.

Восстани сердцем, каковы бы ни были обстоятельства, и разные прочие благословные или неразумные воображения, которым не [следует] внимать. Все стяжание диавольское состоит в том, чтобы отдалить и отогнать ум от Бога и затащить его в мирские услаждения. А все стяжание души состоит в том, чтобы не позволять уму отдаляться от Бога и не спариваться, не согласовываться с нечистыми помыслами, ниже внимать идолам, которые возображает в сердце всеизображающий и древний живописец диавол. Порой это иносказания, порой — способы [сделать нечто], а не то — лица или образы. После этого диавол скидывает личину и окаянный, обманутый человек, стоящий на некоем месте, думает, что же с ним происходит, и ему мерещатся какие-то люди, и он, кажется, говорит к неким лицам и действует по обстоятельствам, которые на деле суть воображения и диавольский обман.

Посему следует берещися и как возница управлять умом да обуздывать его, а всякое действие и всяк помысл испытывать, наказуя памятованием имени Господа Нашего Иисуса Христа, вземлющего грех мира, чтобы где находится тело, там был бы и ум. Ведь Бог есть дух, и достоин ему кланяться духом и истиною, чтобы между Богом и сердцем не находилось бы чего-то иного, как бы средостения или препоны, затеняющей сердце, так что душа (сердце) бы не напрямую говорила бы с Богом».

Чтобы прочувствовать собственную мысль автора, надо было бы, полагаю, на время отвлечься от последних слов этого фрагмента «чтобы сердце говорило бы с Богом напрямую», а также и от выражения, которое вы, должно быть, заметили в первом фрагменте, который я процитировал: «в чувстве сердца» (*en aisthesei kardias*).

Эти формулировки доказывают нам, что автор знал и при случае использовал традиционный для древних монахов словарь, в особенности характерный для тех из них, у кого заметно влияние течения, представленного ярко Псевдо-Макарием: когда он акцентирует осознанный опыт действия Бога в человеке, способность к которому традиционно именуется сердцем. Но когда он следует скорее собственной склонности, сердце становится для него *местом*, полем битвы, экраном внутреннего кино, коего оператором или режиссером является дьявол; а ум, *pois*, — способностью, неопределенной самой по себе и характеризваемой, прежде всего, своей неустойчивостью. И вновь, деятельная, определяющая сила во внутренней борьбе — это «Имя (или памятование имени) Господа Иисуса».

Я сознаю, что я не только сократил, но и возмутительным образом упростил духовное наставление, не методичное и не нюансированное, но в котором, если брать его в целом, причуды и преувеличения, разлетаясь во всех направлениях, в конце концов уравниваются... Легче представить карикатуру на такого автора, чем сделать справедливое резюме. Позвольте мне, по крайней мере, оставить вам последний штрих, который, как мне кажется, затрагивает то, что в нем самое глубокое:

«И все сие твори с памятованием и призывай Господа, чтобы Сам Он был Тебе путеводителем во всем, что бы Ты ни делал. Ведь там, где призывается Христос и там, где Христос пребывает, там все свято, там все благословенно. Там Христос радуется и там Христос радуется. Там Христос служит и Христу служится. И блаженны алчущие Его и жаждущие Его, и Его вкушающие, и Его пьющие, и Его любящие, яко тех есть царствие небесное».

Нажим растворяется в мягкости: то, что речь Христа о Блаженствах называет «Справедливостью», для нашего монаха является еще одним именем самого Христа, и Евхаристия является выделенным, предпочтительным образом или же совершенной реализацией самого тесного соединения со Христом. Если я не ошибаюсь, в огромной симфонии древней монашеской традиции внимательное ухо может услышать здесь особый голос, зачастую неловкий, диссонансирующий, но в этот благодатный миг чрезвычайно чистый.

В заключение... Этому голосу надо было дать имя. Или, за отсутствием такового, псевдоним. Поскольку Иоанн Златоуст в качестве такового неприемлем, предлагаю пока что сохранить то имя, что выставлено на *Послании к Игумену* в Парижской рукописи, о которой я вам говорил, самой древней из всех нам известных: «*Монах Иоанн Отшельник*». Этот персонаж для нас неизвестен, и мы видим, что переписчик этой рукописи пользуется иногда псевдонимом, чтобы скрыть имя известного автора — а именно, Евагрия Понтийского, несомненно, из-за его осуждения как еретика на V Вселенском соборе. Сделал ли он то же самое в случае нашего текста? Наряду с чертами мысли и стиля, которые вы могли заметить в цитированных мною фрагментах, это было бы лишним указанием на то, что подлинное имя имело нежелательное звучание и, вероятно, принадлежало кому-либо из подозреваемых в мессалианстве.



СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ

ИСИХАЗМ СЕГОДНЯ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДВИГ КАК ОБЩЕХРИСТИАНСКОЕ ДОСТОЯНИЕ

Очередной номер «Символа», представляемый читателям, — специальный выпуск, посвященный исихастской традиции — древней традиции православного подвижничества, создавшей мистико-аскетическую школу Умного Делания. Исихастская тема традиционна в «Символе». С первых же номеров журнал регулярно помещал на своих страницах разнообразные материалы и исследования по исихазму, русскому, большей частью, и многие из них имели немалый научный интерес — напомним хотя бы цикл публикаций, где были впервые выяснены принципиальные вопросы текстологии и истории создания *Откровенных рассказов странника*. Возникает естественный вопрос: отчего эта тема заняла такое место в журнале, который замышлялся и всегда выступал как «журнал диалога» восточной и западной христианских традиций? ведь исихазм — специфически православное явление, не имеющее даже близких аналогов на Западе? — Ответ заключается в том, что исихастское наследие, исихастская духовность прочно признаны ныне ценностью для всего христианства. Как говорит само имя, ядро исихазма — это обретение и хранение «исихии», или «священного молчания», устремленной к Богу безмолвной и глубокой сосредоточенности. И так свидетельствует о ней папа Иоанн Павел II в энциклике “*Oriente Lumen*” (1995): «Молчание («исихия») — это существенный компонент восточной монашеской духовности... Мы должны признать, что все мы нуждаемся в таком молчании, преисполненном ощущения благоговеющего присутствия... Все, верующие и неверующие, нуждаются в том, чтобы научиться такому молчанию»¹. Из этих слов явствует,

¹ *Oriente Lumen*. Окружное Послание Папы Иоанна Павла II. Ч. I, п. 16.

что исихастский подвиг и славнейшие делатели его достойны общехристианского почитания, а исследования исихазма для христианской мысли и христианской науки всех конфессий должны служить не полем раздора, а полем общей работы, полем диалога и духовного творчества во славу Божию.

Вот уже несколько десятилетий действительность оправдывает, в целом, эти положительные ожидания. Однако не всегда было так. В любой конкретный период отношение к исихастской традиции в западном христианстве, разумеется, в большой мере определялось общим отношением к православию, состоянием межконфессиональных отношений. Наряду с этим, позиции и оценки исследователей не могли не зависеть также и от отношений вероучительных и богословских традиций, русл: с западной стороны — латинской патристики, августинизма, томизма, лютеранства и т.д., с восточной же — греческой патристики, паламитского богословия энергий и других составляющих православного Предания. Складываясь под воздействием многих и крайне гетерогенных факторов, рецепция исихазма на Западе неизбежно оказывалась и сама сложным, многомерным явлением. В течение долгих веков на первый план выступали, прежде всего, те ее стороны, что были следствием взаимного неприятия, духовного осуждения, вражды, царивших в межконфессиональных отношениях. Но даже и в это время в западной христианской науке велось изучение исихазма, на фоне общего априорно осуждающего подхода возникали и непредвзятые углубленные исследования, осуществлялась публикация памятников и постепенно, кропотливо создавались основы научного познания этой важнейшей школы православного духовного опыта. Значение этой работы тем более велико, что в самом православии научное познание как исихазма, так и православного Предания в целом начало развиваться много позднее, уже по стопам западной науки. О. Георгий Флоровский в классическом своем труде констатирует: «Прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых»².

Затем, во второй половине минувшего столетия, произошли и принципиальные положительные перемены. Их суть, несколь-

² Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3. Париж, 1983, с. 515.

ко упрощая, можно свести к двум крупным поворотным процессам, сдвигам в сознании, совершавшимся и в православии, и на Западе. Что это были за сдвиги? На Западе — существенная переоценка отношения к богословию и духовности Православного Востока. Как пишет католический богослов Базилио Петра, здесь происходило «открытие православия», которое, соединяясь с одновременным ростом внимания к Отцам Церкви, породило «своеобразную “ориентализацию” католического богословия, которая достигла кульминации на II Ватиканском Соборе»³. Наибольший вклад сюда внесла деятельность кардинала Ива Конгара (1904–1995), А. де Любака (1896–1983), а также отчасти и У. фон Бальтазара (1905–1988) — деятельность масштабная, многоплодная и не раз освещавшаяся на страницах «Символа». При этом, углубленный интерес к современному русскому богословию и греческой патристике естественно выводил и к лучшему пониманию православной аскезы — тем паче что именно в этот же период в самом православии интенсивно происходило новое осмысление ее существа и значения. Это и был сдвиг второй, на Востоке: формировался новый этап православного богословия, и в числе его главных черт было осознание и признание ключевой роли исихастской традиции и исихастского опыта в православной духовности.

Сочетаясь и дополняя друг друга, эти два одновременных и параллельных процесса в богословии двух конфессий не могли не привести к упомянутым отрадным переменам в западной рецепции исихазма. Именно тогда, в годы после II Ватиканского Собора, она обретает тот характер, те ценные свойства, которые хранит и поныне и которые коренятся в признании общехристианской значимости, духовной подлинности и силы исихастского опыта Богообщения. Конечно, исихастская практика отнюдь не стала частью западной духовной жизни или молитвенной дисциплины. Кардинальные различия духовных традиций, духовного склада, самой, так сказать, религиозной органики христианского Запада и Востока вовсе не уничтожились — но две традиции доказали

³ *B. Petra*. Catholic theology and the discovery of Orthodoxy in the twentieth century. Talk presented at the Conference “The human subject and community in European philosophy and theology: Perspectives from East and West”, Florence, May 2006.

свою способность к глубинному взаимопониманию и общению: такому общению, которое не остается на поверхности, ограничиваясь лишь нейтральными темами, безопасными общими местами, но бесстрашно входит и в область самого специфического, уникального — того, в чем общающиеся уже никак не совпадают. И при таком вхождении, совершаемом с доверием и бесстрашием, сила любви Христовой превозмогает различия, расхождения — и в глубине открываются родники единства.

Именно таково впечатление, оставляемое картиной исихастских исследований последних десятилетий. В самой заметной мере установки предвзятости, конфронтации были преодолены, хотя сохранились также и характерные отличия конфессиональных подходов и точек зрения. (К примеру, для раннего исихазма, западные ученые всегда особенно заостряли и подчеркивали элементы близости отдельных крупных его фигур к еретическим течениям: Евагрия — к оригенизму, Макария/Симеона — к мессалианству. Для зрелого же византийского исихазма, Запад всегда сохранял критичное, осторожное — или даже настороженное — отношение к богословию св. Григория Паламы.) В любой из основных тем исихастских штудий мы сегодня уже найдем не разобщенные по конфессиям русла исследований, но единый научный контекст и общее поле, на котором происходит активный профессиональный диалог и научные обсуждения ведутся в установке взаимной открытости, участности. Наглядной и яркой демонстрацией этого служат ежегодные конгрессы по православной духовности и, в первую очередь, по исихастской традиции в Греции и России, проводимые общиной католического Спасо-Преображенского монастыря в Бозе на севере Италии. Каждый сентябрь, вот уже 14 лет, здесь собирается межконфессиональное сообщество ученых со всей христианской ойкумены, и углубленное обсуждение всех вопросов исихастской аскезы происходит в атмосфере подлинного христианского единения.

Учитывая этот благой итог всего долгого пути познания исихазма на Западе, учитывая также и позитивные сдвиги, элементы улучшения, которые сегодня наметились в межцерковных отношениях и требуют всемерного нашего содействия, — мы не будем сейчас рассматривать всю ту линию в западной рецепции исихазма, что порождалась свойственной старым временам воинствен-

ной и непримиримой постановкой сакраментального вопроса: *Како веруеши?* — порождалась, иначе говоря, конфессиональной конфронтацией (или же просто отсутствием знания и понимания). Обсуждение этой линии можно найти в наших недавних обзорах⁴. В данном же выпуске наша сквозная идея, лейтмотив — *исихазм как общехристианское достояние*. Воплощая эту идею, мы бегло опишем конкретный позитивный вклад Запада в изучение исихазма, выделив тот период, когда этот вклад был наиболее существенным. Это обращает нас к источниковедческой деятельности: вкладом такого рода, о котором мы говорим, является, прежде всего, создание западными учеными научно-источниковедческой базы для изучения исихазма. Он тем более ценен, что это создание активно происходило как раз тогда, когда в самом православии, в силу обстоятельств, исихазм оказался полузабытым явлением. О нем редко говорят, вероятно, считая такую деятельность имеющей лишь узко специальный интерес. Однако в перспективе общей истории исихазма она приобретает принципиальное значение. — Наряду с этим, дабы не ограничиваться только внешней стороной истории, мы попробуем также проследить, как сказывались на рецепции исихазма характерные особенности и отличия восточной и западной богословской мысли.

I

В период раннего монашества и становления анаторетской аскезы — период, названный нами «исихазмом до исихазма», — зачинающийся исихазм развивается в лоне Церкви, еще единой догматически и сакраментально, но уже отчетливо разделяющейся на два ареала, Западный и Восточный, латинский и греческий, с заметно различным типом религиозности. Первые аскеты-пустынники рано становятся известны и почитаемы во всем христианском мире. Истоки западной рецепции исихазма — в сразу же возникающих попытках знакомить христиан на Западе с их опытом, путем латинских переводов ранней монашеской литера-

⁴ См.: С.С. Хоружий. Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М., 2004, с. 40–50. *Он же*. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. Т. 3. Киев, 2006.

туры. Круг этих *sui generis* протоисихастских памятников быстро становится не столь мал: в изобилии создаются апофтегмы, составляются первые жития подвижников, возникают *История монахов в Египте*, *Лавсаик* и начинают появляться первые корпуса творений самих аскетов — Евагрия, Макария/Симеона, Иоанна Кассиана. Все это — еще в течение того же феноменального IV в., золотого века раннехристианской духовности и письменности. В этот период западное и восточное русла формирующейся аскетической культуры — в живой связи, тесном взаимодействии. Принадлежащие Западу Иероним, Руфин Аквилейский — активные участники восточной традиции: Иеронимом составлены первые жития подвижников (Павла Фивейского, Илариона Газского), под именем Руфина вплоть до недавнего времени была известна *История монахов в Египте*, которую он перевел, купно с рядом творений греческих Отцов. Житие Антония Великого, написанное Афанасием Великим, немедленно делается известным в латинском ареале, оказывая сильное влияние на становление латинской агиографии, в частности, на Сульпиция Севера. Иоанн Кассиан, один из основоположников исихастской аскезы, подвизается на юге Галлии и пишет по-латыни труды, вошедшие в число главных текстов раннего исихазма, служа проводником исихастской традиции на Западе. Можно указать немало подобных фактов живого переплетения двух русл; и все же со временем эти русла все заметней обособляются, конституируясь в два разных типа аскезы: на Западе происходит процесс дробления монашества на ордена, меж тем как на Востоке св. Максим Исповедник в VII в. создает мощный синтез богословия и аскетики (аскетической антропологии), что станет будущим стержнем особого Восточно-христианского дискурса, православного способа постижения реальности; а «синаяский исихазм» VII–X вв. наделяет аскезу методом и органом, претворяя ее в искусство и школу Умного Делания.

Похоже, что этот процесс существеннейшего внутреннего роста и созревания, в котором «исихазм до исихазма» становится исихазмом подлинным, высокоорганизованной «практикой себя», возводящей подвижника к синергии и благодатному обожению, — в своей сокровенной сути ускользает от глаз Запада. В следующие столетия — целый ряд столетий — разъединенность

Запада и Востока, степень их взаимного незнания, непонимания, недоверия неуклонно растут, и мы находим в истории лишь редкие единичные события, которые вносили бы вклад в познание исихазма на Западе. Так, в VI в. диаконы Пелагий и Иоанн делают полный латинский перевод Систематического Собрания апофтегм. В 827 г. император франков Людовик Благочестивый получает в дар от византийского императора Михаила II список *Ареопагитик*, что стало для Запада крупной вехой, началом большой и сложной жизни идей Псевдо-Дионисия в западном умозрении. В XII в. в Венгрии (sic) выполняется латинский перевод *Сотниц о любви* преп. Максима Исповедника. В XIV в. монах-францисканец Анжело Кларено (ок.1255—ок.1337) делает латинские переводы (со схолиями к ним) творений Иоанна Лествичника и Исаака Сирина. Существовали также латинские переводы отдельных текстов Евагрианы и Макарианы; в IX в. появляются переводы отдельных слов Марка Подвижника и Исаяи Газского. Можно, разумеется, добавить сюда и еще некоторые факты, но это не изменит принципиальной картины.

Изменения наступают уже в иную эпоху, когда Запад сам радикально изменился, перейдя в иную культурную парадигму. Импульс и пафос познания, порожденный Ренессансом, с переходом к Новому Времени претворялся в неустанное, систематичное культурное строительство, в ходе которого создавался фундамент нового научного знания. И уже не вследствие живой связи, общности устоев веры и духовных задач, а в порядке научного познания, в видах его всеохватности и полноты, познающий разум на Западе, в ряду всех прочих предметов мироздания, осваивает и изучает также и мир «схизматического» грековосточного христианства. Складывается великая европейская академическая традиция, по основательности не имеющая себе равных, и в ее арсенале постепенно возникают все тонкие элементы, необходимые для этого освоения: филологическая и историческая ученость, культура работы с рукописями, книгоиздательская культура... Сначала появляются издания латинских переводов и, в меньшей степени, греческих оригиналов патристической литературы, затем также и аскетической. При этом, важным посредствующим звеном для обращения к православной аскезе служит агиография, и более конкретно — грандиозный болландистский

проект, возникающий на рубеже XVI и XVII вв. Первое издание болландистов, *Vitae Patrum*, выпускается Росвейдом в Антверпене в 1615 г.; а с 1643 г. там же начинают выходить в свет *Acta Sanctorum*, сборники научно подготовленных житий, упорядоченные по датам почитания святых. Первоначально болландисты публиковали только латинские жития, но впоследствии стали выпускать и греческие версии; и постепенно серия включила в себя немало агиографических материалов исихастской традиции. По сути, уже в течение XVII в. интенсивная научно-издательская деятельность, ведущаяся практически по всей Западной Европе, создает основательный фонд источников исихастской литературы, как в латинских переводах, так и в греческих оригиналах⁵.

Стоит здесь указать наиболее заметные вехи этого процесса и наиболее крупные фигуры пионеров исихастского источниковедения и книгоиздания на Западе. Вслед за первыми болландистами должен быть, несомненно, упомянут патролог и публикатор, доминиканец Ф. Комбефис (1605–1679), издавший в Париже в оригиналах сочинения Максима Исповедника (1675), Дмитрия Кидониса (1684, 1685) и целый ряд документов и текстов эпохи Исихастских споров, в том числе *Исповедание веры* св. Григория Паламы и Томос Собора 1351 г. (1672). Немецкий патролог Понтан (Якоб Шпанмуллер, 1542–1626) выпустил в 1604 г. в Ингольштадте целый ряд сочинений исихастских авторов в латинском переводе — труды Филофея Коккина, Иоанна Карпафийского, а также популярную на Руси *Диоптру* Филиппа Пустынника. Весьма продуктивна была активность грека-католика Льва Алляция (1588–1669). Издаваемые им в оригиналах византийские источники он сопровождал собственными текстами с критикою исихазма и православия, выступая как «католический полемист», по оценке о. Василия (Кривошеина). Будучи компетентным эллинистом, он издавал в Риме в 1652–59 гг. серию *Graeciae Orthodoxae Scriptores*, отдавая в ней предпочтение сторонникам унии с католичеством и

⁵ Отметим справедливости ради, что в этот же период, при всем забвении исихастской традиции на православном Востоке, усердием Патриарха Иерусалимского Досифея (1641–1707), издательством, учрежденным в Яссах в 1680 г., осуществлен был ряд важных изданий исихастских текстов (см. «Библиографию исихазма», цит. выше).

антипаламитам: так, им были выпущены сочинения патриарха Иоанна XI Векка (сторонника Лионской унии) и *Ямбы против Паламы* Акиндина. Издал он также письма св. Нила Анкирского (в 1668 г.) и *Слово о трех образах молитвы*, известное также как *Метод священной молитвы и внимания* и игравшее весьма важную роль во многих дискуссиях по поводу молитвенного метода исихастов. Далее, не могла не коснуться исихастской литературы и кипучая деятельность отцов-мористов, членов бенедиктинской конгрегации С. Мавра, создавших во Франции научно-издательскую школу еще большего размаха, нежели болландистский проект. Школа, действовавшая в период с середины XVII в. до Французской революции, прославилась научным уровнем своих публикаций, главную часть которых составляли образцовые издания латинских и греческих Отцов. Греческой аскетике мористы, к сожалению, уделяли мало внимания; но все же один из их лучших специалистов, патролог и палеограф Б. де Монфокон (1655–1741), издал в оригиналах, наряду с сочинениями греческих Отцов, также Синодик в Неделю православия и монашеские жития св. Кирилла Скифопольского. Существенным был и вклад французского иезуита Пьера Пуссена, выпустившего в свет в Тулузе в 1684 г. сборник аскетических сочинений, куда вошли малоизвестные и малораспространенные апофтегмы, тексты Макариева корпуса и др., в том числе, и один из изводов послания Иоанна Пустынника, помещаемого в нашем выпуске. В статье о. Жозефа Парамеля, SJ, сопровождающей публикацию послания, читатель найдет самую высокую оценку этого сборника. Наконец, в XVIII в. в научный оборот начинают вводиться источники на языках Восточных Церквей, в первую очередь, на древнесирийском. Для изучения исихазма этот шаг имел принципиальное значение: корпус сирийских источников включал, в частности, творения преподобных Ефрема Сирина и Исаака Сирина, без которых картина исихастской духовности была бы вопиюще неполной. Первым и капитальным продвижением в данном направлении была обширная деятельность членов знатного маронитского рода И.С. Ассемани (1687–1768) и С.Е. Ассемани (1707–1782), опытных кодикологов-ориенталистов и активных издателей. Незаменимым базовым пособием на долгое время стало выпущенное И. Ассемани первое описание

сирийских рукописей (Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Т. 1–3, Suppl. Roma, 1719–1759). Из их других публикаций наибольшую важность имеет выпуск всех известных тогда творений преп. Ефрема Сирина, как греческих (тт. 1–3, 1732–1746), так и сирийских (тт. 1–3, 1737–1746).

Создание источниковедческой базы продолжало успешно развиваться, постепенно обнаруживая тенденцию к масштабным проектам — осуществлению сводных собраний и издательских серий, стремящихся охватить в полноте тот или иной круг, либо тип источников. Нам нет необходимости подробно проследивать этот процесс, кульминацией которого надо, несомненно, считать великое предприятие аббата Миня: 225 томов латинской патрологии (1844–1864) и 161 том греческой патрологии (1857–1866). Достаточно констатировать, что западную наукой был успешно заложен весьма основательный фундамент изучения исихазма (сделав, однако, оговорку, что успехи источниковедения не сопровождались равными успехами в исторических и богословских исследованиях: первые были совсем малочисленны, а вторые, кроме того, также неглубоки и чрезвычайно предвзяты в оценках). Отнюдь не остановившись на этом создании фундамента, усилия ученых продолжались не менее успешно и дальше. Академическая традиция Запада продолжает жить, и уже в последние годы были осуществлены новые масштабные проекты, не уступающие героическим предприятиям прошлого. Ограничиваясь лишь самым значительным, назовем здесь 16-томный проект *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (1937–95), 12 томов венского издания *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (1976–96) и 6 томов *Clavis Patrum Graecorum* (1983–98). И уже активно идет очередное принципиальное продвижение, перевод источниковедческой базы в электронную форму.

Чтобы оценить значение всей описанной деятельности, надо помнить, что весьма долгое время, в течение всех ее начальных этапов, в пределах самого православного мира не происходило ничего подобного. Здесь не только отсутствовала научная база, но и сама аскетическая практика, аскетическая духовность и культура переживали повсюду глубокий упадок, который в Греции и на Балканах был вызван турецким завоеванием, а в России, ставшей единственной самостоятельной православной страной, порож-

дался победой установок сакрализации и обрядоведения в церковной жизни, усиливался Расколом и закреплялся латинизацией, «западным пленением» (по известному выражению о. Георгия Флоровского) богословия и церковного сознания в целом. Лишь со второй половины XVIII в. постепенно пробуждаются, восстанавливаются духовные силы, и православие обращается всерьез к своему аскетическому наследию. Первым важнейшим шагом на этом пути было, как известно, составление греческого и славянского *Добротолюбий*, вышедших в свет, соответственно, в 1782 и 1793 гг. Характерно, что во всей широкой, кропотливой работе над этим составлением практически не использовались западные издания — такова была степень конфессиональной разобщенности. Однако — нет худа без добра — оторванность от западных достижений вынуждала к освоению собственных запасов рукописей и развитию собственных навыков работы с ними. Это самостоятельное развитие шло во многом иначе, чем на Западе, и, в перспективе, познание исихазма выигрывало от возникавшей полицентричности.

Выпуск *Добротолюбий* положил начало Филокалическому Возрождению, глубоко органичному, спонтанному религиозному движению, которое затронуло постепенно все страны православия. Существом его было обращение к исихазму как верному и надежному источнику духовного руководства, наставления на путях христианской жизни. Стремясь лишь к «единому на потребу», оно не думало ставить перед собой никаких самостоятельных научных задач; но, вместе с тем, оно базировалось на самом широком и усердном освоении исихастской литературы и потому должно было развивать целый ряд умений и дисциплин, необходимых для этого освоения. При всей фундаментальности *Добротолюбия*, оно оставалось лишь своего рода вратами, за которыми лежал мир исихастской истории и письменности. Подлинное приобщение к ценностям исихазма требовало познания этого мира, которое, в свою очередь, предполагало сочетание духовных установок аскезы и гуманитарной, прежде всего филологической, учености достаточно высокого уровня.

Так возрождение исихастской традиции и рост ее влияния в обществе вели к рождению примечательного феномена православной культуры: так называемых «аскетико-филологических

школ»⁶. Двумя важнейшими из них были школа преп. Паисия Величковского в Молдовалахии (нынешней Румынии) и русская школа с центром в Оптиной Пустыни. Время активности первой — приблизительно последняя треть XVIII и первая треть XIX в.; второй же — середина XIX в. То были сообщества, складывавшиеся вокруг отдельных выдающихся учителей исихазма и занимавшиеся трудами по разысканию и сбору, изучению, переводу и изданию исихастских памятников. Усилиями Паисианской школы, наряду со славянским *Добротолюбием*, создан был фонд исихастских текстов для возникавшей румынской ветви исихастской традиции; и сходную роль сыграла Оптинская школа для русского исихазма (хотя здесь, в отличие от Румынии, происходило не рождение, а возрождение традиции, которая впервые была транслирована на Русь из Византии еще в XI—XII вв.). Деятельность аскетико-филологических школ представляла некоторую параллель развитию книжно-филологической культуры в монастырях Запада, однако имела и свои отличия, так что компаративный анализ двух явлений, донныне не проводившийся, следует считать актуальной проблемой. И несомненно, эта деятельность подготавливала почву для более систематического и научного изучения исихазма, с продумыванием богословских и философских, методологических и герменевтических оснований этого изучения.

Такими путями складывалась православная наука об исихазме; однако решающие продвижения в ней были все же доставлены не успехами источниковедения или историко-филологических штудий, а принципиальной переоценкой самого смысла и значения исихазма. Как мы уже говорили, такая переоценка была достигнута православным богословием во второй половине XX века. Перемены, происходящие в этот период в обоих ареалах христианства, Западном и Восточном, приводят вкуче к заметному росту богословского взаимопонимания, и на этой основе формируется единое научное пространство исихастских исследований.

⁶ Впервые это явление было описано проф. А.-Э. Тахиаосом, одним из авторов нашего выпуска, в его исследовании о преп. Паисии Величковском: *Tachiaos A.-E. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964, σ. 150. Подробней о нем см.: Хоружий С.С. Предисловие // Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М., 2004, сс. 31–35.*

II

Попробуем теперь разобраться в том, что лежит за этой внешней картиной истории исихастских штудий. Какие глубинные, внутренние факторы формировали эту картину, определяя собой рецепцию исихазма на Западе? — Как духовная практика, исихазм есть школа особого антропологического и мета-антропологического опыта: школа, где культивируется и транслируется опыт фундаментального отношения Человек — Бог в его реализации. Рецепция исихазма в православии выяснила и приняла, что исихазм — ядро и стержень православной духовности, и опыт его находится в полном соответствии с вероучением православной Церкви. Корни этого полного соответствия, согласия — в особой связи православного вероучения, православного типа религиозности со стихией опыта. С самих истоков, с эпохи начального становления Восточного Христианства, христианское сознание здесь видело цель, искомое христианской жизни, всего существования христианина именно в обретении определенного опыта, уникального, единственно нужного: опыта христоцентрического способа жизни, возводящего человека к единению со Христом. Эта цель была, по сути, заявлена уже в выборе слова «православие» в качестве самоназвания Восточного Христианства: поскольку *право-славие*, *ortho-doxia*, значит не что иное как «правильное прославление» Бога, т.е. опять-таки опыт некоего верного отношения к Нему. (В отличие от этого, на Западе магистральной целью виделось скорее создание цельного вероучения и универсальной, «кафолической» церковной организации). Таким правильным опытом — если угодно, квинтэссенциально православным, православным *par excellence* — и признан был опыт исихастский.

Как следствие этого, в православии богословие Церкви и опыт исихастской практики, христоцентрического Богообщения мыслятся в обоюдной связи, взаимно определяют друг друга: опыт, в ряду прочих критериев, поверяет себя данными богословия и положениями вероучения; богословие же рассматривается как речь опыта, поведение того, что открыто было богословствующему на вершине его правильного опыта. Но в западном религиозном сознании подобный примат опыта отсутствует; оценку религиозных явлений это сознание совершает в большей мере на основании доктринальных положений и норм. И отсюда следует,

что отношение к исихазму, рецепция исихазма на Западе коренится в соотношении богословских традиций, особенностей богословского видения христианского Запада и Востока.

Главная и основная черта этого соотношения согласно констатируется и западными, и православными авторами. Это — различная стратегия развертывания тринитарного богословия: на Западе это развертывание отправляется от начала Усии, на Востоке — от начала Ипостаси. Обсуждая этот тезис и присоединяясь к нему, о. Иоанн Мейендорф находит одно из ранних его выражений у французского теолога Т. де Реньона: «Латинская философия сначала рассматривает природу и затем продвигается к действителю (l'agent); греческая философия сначала рассматривает действителя и отправляется от него, дабы найти природу. Латиняне мыслят личностное начало (*personalité*) как модус природы; греки же мыслят природу как содержание личности (*personne*)»⁷. Отсюда, западный подход к построению догматического дискурса должен быть квалифицирован как эссенциализм, восточный же — как подход ипостасный, личностный, как персонализм или точнее, *православный онтологический персонализм*, ибо есть и совершенно иные типы персонализма. Современный православный философ Христос Яннарас характеризует отношение этих подходов в полном согласии с де Реньоном: «Западные теологи и философы уже с первых столетий христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности. В противоположность этому, греческий Восток всегда исходил из приоритета личности перед сущностью»⁸.

Итак, речь об этом различии Запада и Востока — тенденции полагать исходной богословской реальностью Усию или же Ипостась — давно стала общим местом. Тем не менее, уже и это общее место объясняет некоторые черты западной рецепции исихазма, в частности, вышеотмеченную склонность к ересеологическим оценкам исихастского дискурса. Эссенциализм влечет доминирование нормативных дискурсов, суждений на основе законов и

⁷ T. de Régnon. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. V. I. Paris, 1892, p. 433. Цит. по: John Meyendorff. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. Mowbrays. London and Oxford, 1975, p. 181.

⁸ Хр. Яннарас. *Личность и Эрос*. М., 2005, с. 105.

правил, силлогизмов с категорическими, однозначными заключениями; в отличие от этого, персоналистский дискурс развертывается в стихии общения, энергийной стихии, где важны ситуация и контекст, где учитываются расположения, воления — и где поэтому много реже выносятся «приговор по статье», безапелляционное обвинение в ереси. Разумеется, ни один подход не обладает гарантией безошибочного применения; и Мейендорф, будучи представителем православного богословия, вместе с тем говорит об «искушениях, присущих персоналистскому взгляду» и признает реальнейшую опасность мессалианства, спиритуалистических и дуалистических уклонений для православного аскетизма. Что же до еретических уклонов у Евагрия Понтика и в Макариевском корпусе, то современное резюме проблемы можно найти в нашей книге⁹.

Понятно, что западный богословский эссенциализм прямо связан с философским эссенциализмом метафизики Аристотеля и неоплатоников. В силу этого он сразу же имел для своего развертывания богатые концептуальные ресурсы, которые и были крайне успешно использованы Августином (с основной опорой на неоплатонизм) и Аквинатом (с опорой на Аристотеля). Но для развертывания персоналистских установок православного богословия весь этот арсенал был неадекватен. Для личностного видения Новозаветная икономия спасения представляла, прежде всего, драмой в Лицах; и, как заключает Мейендорф, «опыт спасения, воплощаемого в отчетливо идентифицируемых и взаимно отличных Лицах Христа и Духа... никогда не мог быть вмещен в категории философского эссенциализма»¹⁰. Развитие догматического богословия в русле богословия личности требовало каких-то иных, новых путей и средств. В соответствии с фундаментальным православным принципом примата опыта, эти пути отыскивались и открывались не в работе абстрактного или спекулятивного разума, но в опытном, феноменологическом узрении: а именно, в рефлексии на православный опыт Богообщения в его наиболее выверенной, высокоорганизованной форме — форме высших ступеней Умного Делания, какими они осуществлялись в прак-

⁹ С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998, с. 54 (Евагрианская проблема), сс. 94–95 (Макариевская проблема).

¹⁰ *John Meyendorff*: Op. cit., p. 181.

тике афонских подвижников в эпоху Исихастского Возрождения XIV века. В итоге этой рефлексии исихастского опыта, дальнейшим раскрытием тринитарного богословия как богословия личности стало богословие нетварных Божественных энергий, которое разработал Палама. Развитием православного персонализма стал *православный энергетизм*.

Создание энергийного богословия явилось, как видим, необходимым и неизбежным плодом соединения двух важнейших составляющих православной традиции — греческой патристики с ее персонализмом и исихастской аскетики. Своим появлением это богословие ответило на самый насущный запрос православного сознания, удовлетворив давнюю нужду в богословской и догматической интерпретации древнего искусства духовного восхождения. Оно показало смысловую связь и духовное единство названных составляющих и само добавилось к ним, так что три элемента:

классическая патристика — исихазм — энергийное богословие, или поздневизантийская патристика,

образовав тройственное единство, стали законченной основой восточнохристианского дискурса, цельного православного извода христианского Боговидения.

Однако здесь открывался и целый ряд новых крупных проблем. Энергийное богословие сразу же сопровождали и внутренние, и внешние проблемы: первые включали в себя все вопросы догматического обоснования и анализа, внутренней законченности, непротиворечивости и т.п.; вторые же — проблемы его отношения к различным смежным дискурсам, богословским и философским. Проблемы внутренние изобиловали, поскольку разработка энергийного богословия далеко не была завершена; по окончании Исихастских Споров и после кончины Паламы она потеряла активность, а с падением Византии оборвалась целиком. Меж тем, в период полемики в адрес паламитских концепций высказан был широкий спектр возражений, не все из которых получили ответ. Если инвективы Варлаама отражали его непонимание исихазма и были вполне убедительно отвергнуты Паламой, то уже Акиндин, бывший ученик Паламы, знавший исихазм изнутри, в некоторых трудах развил довольно глубокую критическую аргументацию. Обширный корпус антипаламитских писаний поныне

весьма плохо известен и изучен; а помимо того, критические вопросы по разным пунктам учения Паламы до сих пор возникают и независимо от этого корпуса. Поэтому, в отличие от классической патристики, богословие Паламы, в основе своей, безусловно, принятое и признанное Церковью, в определенных частях еще остается предметом принципиальных дискуссий, где сталкиваются *pro* и *contra*.

Мы не будем сейчас входить в эту внутреннюю проблематику. Значительно существенней для нашей темы проблемы внешние, главная часть которых двоякого рода: выяснение отношений энергийного богословия с западным богословием и с античной мыслью, где Аристотель и Плотин создали философию энергии, или же античный энергетизм, ставший классической базой для всех будущих обращений к проблеме энергии. Но надо при этом помнить, что выше мы приняли решение сосредоточиться на позитивных и конструктивных достижениях западной рецепции исихазма, не останавливаясь на всей односторонне полемической, конфронтационной линии этой рецепции. В отношении к богословию нетварных Божественных энергий, эта линия долгое время была господствующей. Не входя в ее обсуждение, мы все же отметим, что неприятие энергийного богословия далеко не было порождено лишь общим состоянием межконфессиональных отношений; к нему имелись и веские причины в самом предмете, в базовых принципах богословских традиций.

Дискурс западного богословия, как католического, так затем, с XVI в., и протестантского, был последовательно эссенциалистским. Как выше мы указали, с этим дискурсом было плохо совместим уже и общий персонализм классической греческой патристики; для энергийного же богословия несовместимость значительно усугубилась. Яннарас справедливо констатирует: «Проблема различия сущности и энергий окончательно определила расхождение между латинским Западом и православным греческим Востоком»¹¹. В энергийном богословии неэссенциалистский характер личностного дискурса, равно как и в целом специфические отличия Восточнохристианского дискурса, получили явное выражение, были артикулированы и закреплены в определенных понятиях. В рамках Восточнохристианского дискурса сложился целый

¹¹ Хр. Яннарас. Цит. соч., с. 149.

ансамбль «эндемических и автохтонных» понятий — нетварные Божественные энергии, перихореза, обожение, синергия... — и этот ансамбль определял и свою особую оптику умозрения: умозрения опытного, личностного и энергийного. Вне сомнения, эта оптика резко отличалась от томистского дискурса, максимально эссенциалистского; не столь резко, но заведомо отличалась она и от августинианского, и от протестантских дискурсов. Взаимные отличия и несходства богословского видения стали велики и отчетливы как никогда прежде; «постепенное взаимное отчуждение двух различных миров», как охарактеризовал процесс разрыва Запада и Востока Ив Конгар, достигло максимума. Стереотипы же религиозного сознания в те столетия были таковы, что в области веры всё иное, отличное от своего, вызывало непримиримое отталкивание, автоматически осуждалось и отрицалось.

Помимо общих негативных факторов, разумеется, были и конкретные богословские расхождения. Еще с давних пор, в итоге знаменитой полемики Августина с Пелагием, на Западе оказалась отвергнута концепция синергии. Затем, в эпоху Реформы, следующее в августинианском русле лютеранское богословие уже на раннем своем этапе подняло проблему «синергизма»; и хотя в дискуссиях XVI в. под «синергизмом» понималось нечто довольно далекое от православной концепции синергии, тем не менее Лютерова теория *servo arbitrio*, несомненно, несовместима с этой концепцией¹². Концепция нетварных Божественных энергий пополнила ряд критикуемых расхождений с западным богословием; и в итоге, столетия после ее появления стали периодом наибольшего размежевания и враждования западного и восточного богословских русл. На Западе богословие Паламы в эту эпоху квалифицируется прямо и однозначно — как ересь; наиболее резким в его критике был, вероятно, знаменитый догматист XVII в. французский иезуит Дионисий Петавий (1583–1652). На Востоке же наблюдалась странная вещь: негативное отношение к Западу здесь разве что малость смягчалось тем, что в этот период православие почти позабыло сам корень размежевания, православный энергетизм, и школьное, академическое богословие переживало сильную вестернизацию, «западное пленение». Налицо было не-

¹² См. об этом: С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы, сс. 134–135.

здоровое сочетание кардинальной зависимости от западного богословия с предвзятостью и враждой к нему.

Изменить эту ситуацию, разрушить сложившийся барьер могла лишь существенная перемена общей установки и атмосферы, внесение освежающих элементов взаимной открытости, общения, диалога. И милостью Божией такая перемена произошла. На смену ментальности непримиримых разделений, в религиозном сознании постепенно прививались и укреплялись модальности расположенности, участности, и события в богословской сфере в XX в. развивались по преимуществу в направлении диалогической ситуации. С православной стороны, сыграло благую роль появление на Западе сообщества богословов и философов русской эмиграции. В своем пребывании в инославной среде они видели долг свидетельства об истине православия — но свидетельства, приносимого в любви Христовой, с расположенностью и открытостью к западным христианам, с почитанием их традиции. Будущий кардинал Конгар был знаком с их кругом, и не без влияния его опыта, его настроенности он начинает свою деятельность, ставшую, с католической стороны, может быть, решающим вкладом в процесс перехода к диалогу. Как признано ныне, в выработке позиций II Ватиканского Собора эта деятельность сыграла незаменимую роль. В поздних своих записках Конгар резюмирует: «Всё существенное у Востока и Запада тождественно и вместе с тем различно»¹³. Выразившийся в этом резюме итог «ориентализации» католического богословия мы бы подробней раскрыли так. Новое непредвзятое обращение Запада к православному наследию привело к принятию классической греческой патристики с ее онтологическим персонализмом в качестве законного и органичного языка христианского вероучения. Оно также привело хотя и не к принятию энергичного богословия, но к вступлению в диалог с ним, который развернулся активно и широко в годы после выхода в свет знаменитой монографии о. Иоанна Мейендорфа о Паламе.

Предвосхищая будущий поворот Запада к богословскому диалогу, в ключе открытой расположенности, участности с самого

¹³ *Yves Congar. Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973. Paris, 1974, p. 108. Цит. по: Э. Легран. Ив Конгар (1904–1995): Страсть к единству // Символ, 49 (2006), 173.*

начала развивалась неутомимая работа о. Иринаея Осэрра (1891–1978) SJ, одного из крупнейших современных исследователей исихазма¹⁴. Сведения об этой работе, а также и первые русские переводы трудов о. Иринаея читатель найдет в отдельной секции нашего выпуска, посвященной его памяти. Здесь же мы хотим обратить внимание на один из публикуемых текстов: «О духовности исихазма: Спор без противника» (1937). В формировании диалогической ситуации за ним следует признать особую роль. В 1936 г. появилась работа иеромонаха о. Василия (Кривошеина) о Паламе¹⁵, ныне общеизвестная и признанная одним из пионерских трудов, заново открывавших для православия энергийное богословие. Заметное место в этой работе заняло обсуждение новых католических трудов об исихазме и Паламе, принадлежащих М. Жюжи, С. Гишардону, а также и И. Осэрру. И вскоре же за ее появлением Осэрр пишет подробный ответный отклик, который мы и публикуем впервые по-русски в нашем выпуске. Отвлекаясь от конкретных предметов, рассматриваемых в статье и в ответе на нее, мы лишь укажем историческое значение этого обмена текстами: в контексте богословских отношений Запада и Востока он также предстает пионерским явлением. Статья Кривошеина выдвигает немало возражений католическим ученым, в особенности, о. Мартину Жюжи. Но здесь нет ни огульных обобщений, ни враждебной предвзятости, ни непримиримых размежеваний — ничего, что в те времена, и уже задолго до них, отличало конфессиональную полемику; а вместо этого, не раз отмечается «прекрасное знакомство с источниками» о. Жюжи, его «глубокое знание исследуемой эпохи», и за его систематическим трудом “*De theologia palamitica*” утверждается «выдающееся научное значение». — Ответ Осэрра еще более необычен, по бытовавшим полемическим стандартам. Оправдывая свое название, он никак не носит характера отпора, отповеди противнику. Он исполнен симпатии, доброжелательства к автору статьи и, в свете этого, является собой не ответный выпад, а диалогический жест, вступление

¹⁴ В указанной выше библиографии исихазма, выпущенной нами в 2004 г., представлены 64 работы о. Иринаея!

¹⁵ *Иером. Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum* (Прага). 8 (1936), 99–154.

в диалог. И весь эпизод, обмен текстами двух выдающихся исследователей православной аскезы, становится знаковым событием: событием, что предвосхитило назревавший переход к богословскому диалогу и приблизило этот переход.

III

Православная мысль издавна отличается тесной переплетенностью богословского и философского дискурсов, часто переходящей в нераздельную связь. В частности, и православный энергетизм как зрелый этап развития исихазма, включивший в себя концептуализацию исихастского опыта, нуждается в своем осмыслении в двояком контексте, богословском (или догматико-богословском) и философском. Для западной рецепции исихазма важны оба эти контекста. Главное содержание философской проблематики составляют две темы: соотношение православного энергетизма с античным энергетизмом Аристотеля и Плотина, а также с мыслью Ареопагитик, которая транскрибировала позиции античного энергетизма в христианском дискурсе. (Новая европейская философия, как заметил справедливо Хайдеггер, за счет перевода греческой ἐνέργεια латинским *actus* утратила понятие энергии и не сумела достичь никакого принципиального продвижения в энергийной проблематике.) И та, и другая тема до сих пор изучены недостаточно; в них нет еще окончательных выводов, как нет и общей платформы, единой позиции исследователей. Хотя произвол в суждениях и разногласия мнений убавились за последние десятилетия, однако и ныне можно найти не только работы, сближающие мысль Паламы с аристотелизмом (хотя это, пожалуй, преобладающее воззрение), но также и работы, относящие эту мысль к руслу платонизма или неоплатонизма.

Между тем, важность вопроса о природе паламитского и исихастского энергетизма значительна, и это не только теоретическая, но, как увидим, и практическая — религиозная и антропологическая — важность. «Отношение энергийного богословия и античного энергетизма»: эта формула может звучать академично и отвлеченно, но от этого отношения весьма зависит, насколько судьба человека по православному учению является иной, нежели в античной языческой мистике. Православный энергетизм имеет

заведомую связь с антропологией, поскольку он имеет прямую связь с исихазмом, антропологической практикой и школой антропологического опыта. Эта связь с исихазмом была решающей в его генезисе: положения энергийного богословия появились как результат интенсивного обсуждения и пристального продуцирования исихастского опыта — прежде всего, высших ступеней Умного Делания, на которых человек путем стяжания благодати возводится к синергии и обретает начаток обожения, опытно переживаемый, по свидетельствам подвижников, как «отвержение чувств» и «созерцание Нетварного Света». В дальнейшем, однако, эта опытная, исихастская и антропологическая связь — *sui generis* «пуповина» православного энергетизма — оказалась отодвинута на второй план; будучи создан, православный энергетизм стал рассматриваться и изучаться почти исключительно в рамках учения о Боге. По многим причинам, это было неизбежно; сыграли роль и длительный упадок исихастской традиции, и общее отдаление от антропологии, «забвение человека», столь характерное для богословского дискурса последних столетий. Но в современную эпоху богословская мысль, напротив, усиленно обращается к антропологической теме, ставя ее в центр, и для характеристики богословской ситуации стали популярны формулы «антропологический поворот» и «антропологизация богословия». Давая этим формулам свою трактовку, православное богословие также участвует в общей тенденции; и соответственно, проблема антропологической связи, антропологических аспектов и импликаций энергийного богословия приобретает новую актуальность.

Поставленный вопрос о философском контексте энергийного богословия, на первый взгляд, не несет антропологического содержания; но мы увидим, что он выводит, в действительности, к весьма глубокой антропологической проблематике. Заметим, прежде всего, что хотя энергийное богословие православия обычно именуется «богословием нетварных Божественных энергий», но определенная часть его проблематики требует рассмотрения также и тварных, человеческих энергий. Это — именно та часть, с которой и начиналось его создание: анализ высших стадий исихастского опыта. Анализируя опыт, который исихасты называли «созерцанием Нетварного Света», Палама и его сторонники пришли к выводу, что в этом опыте человек достигает соединения с

Богом в Его нетварных энергиях. Главный акцент этого вывода лежал в сфере учения о Боге: проблема истолкования исихастского опыта привела к необходимости поставить в центр понятие Божественной энергии, раньше лишь очень мало встречавшееся в богословии. Но, наряду с этим, здесь был и антропологический аспект, поскольку с Божественной энергией, благодатью Святого Духа, соединялись тварные человеческие энергии. При этом, такое соединение достигалось лишь на высших ступенях духовного восхождения, т.е. в итоге духовно-антропологического процесса, в котором подвижник последовательно преобразовывал, трансформировал всё множество своих энергий. Соединение, т.о., имеет некоторые антропологические предпосылки, и встает проблема их выяснения. В начале процесса тварные человеческие энергии не способны к соединению, в конце — они такую способность приобретают. Каковы же те особые свойства антропологических энергий, которые достигаются в духовной практике и являются необходимыми для соединения с Божественной энергией? — Разумеется, это не эмпирический, а философский и богословский вопрос, и поиск ответа на него входит в нашу задачу.

Итак, для установления философского контекста энергийного богословия нужно рассматривать как нетварные Божественные, так и тварные человеческие энергии, с особым вниманием к трансформации, которую последние проходят в духовной практике. Непосредственная проблема состоит в том, чтобы выяснить соотношение этих базовых реалий энергийного богословия с понятиями и положениями античной философии энергии. Ключевой элемент всякой концепции энергии — *отношение энергии и сущности*. Отчетливая, законченная конструкция этого отношения представлена в основном тексте зрелого античного энергетизма, Трактате II.5 Платиновых *Эннеад*. В неоплатонической трактовке, энергия и сущность — два взаимосвязанных и онтологически равносильных принципа: они предполагают друг друга и между ними действует нерушимая икономия взаимной принадлежности и взаимного равновесия. Всякая энергия осуществляет актуализацию определенной сущности, как и обратно, всякая сущность актуализуется в определенной энергии (энергиях); иными словами, *всякая энергия сущностна — всякая сущность энергийна*. В этой сжатой формуле — суть античного энергетизма,

и нам нужно выяснить, согласуется ли с нею трактовка Божественных и человеческих энергий в энергийном богословии.

Основательный анализ этой проблемы выходит далеко за рамки нашей статьи, требуя углубленного погружения в источники — не только писания Паламы, но и более широкий массив текстов богословской полемики. Сейчас мы только укажем главные вехи, и для этой цели почти достаточна сжатая формулировка позиций энергийного богословия, данная в знаменитом Определении Собора 1351 г., что подвело краткий богословский итог Исихастских Споров. Пункты Томоса сразу и напрямик обращаются к занимающим нас вопросам. Начальные пункты 1, 2 утверждают, что в ипостасном Божественном бытии энергия и сущность нераздельны; Божественная энергия, общая для всех Ипостасей, неотъемлемо принадлежит Божественной сущности. Далее, пункт 5 постановливает, что Божественная энергия, наравне с Божественною сущностью, должна быть именуема Божеством (Богом), т.е. она несет в себе всю ту же полноту Божественности, что и Божественная сущность. Развивая и конкретизируя это, пункт 13 явно утверждает ее нетварность: «Бог как по сущности несоздан и безначален, так, следовательно, и по энергии»¹⁶. Вкупе же все эти пункты описывают такую связь принципов, которая целиком согласуется с античной концепцией энергии и может быть резюмирована аналогично: *Божественная сущность энергийна — Божественная энергия сущностна*.

Перейдем, однако, к тварным энергиям, свойства которых тоже можно извлечь из положений Томоса. Прежде всего, свидетельствуя подлинность исихастского опыта, пункт 13 говорит о реальности соединения христианина с Богом; и это соединение, в согласии с патристическим учением об обоении, заключается в соединении (приобщении, участвовании) тварных человеческих энергий с благодатью Духа, или Божественной энергией: «Бог ... участвуем для достойных по Божественной и боготворной энергии». Пункт 6 еще раз особо закрепляет «участваемость» Божественной энергии, возможность соединения человека с нею: «Участвуема же Божественная благодать и энергия». При этом —

¹⁶ Здесь и далее цитаты из Томоса 1351 г. — в пер. А.Ф. Лосева по изданию: А.Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, сс. 896–897.

важнейшее дополнение! — аналогичного соединения тварной сущности и Божественной сущности не происходит и не может происходить, поскольку «Божественная сущность ... совершенно необъемлема и неучаствует» (п. 6) и «Бог совершенно неучаствует и недомыслим по Божественной сущности» (п. 13). Так выражает эту концептуальную ситуацию Мейендорфф: «Учение об обожении ... предполагает приобщение тварного человека нетварной жизни Бога, сущность Которого остается при этом трансцендентной и всецело неприобщаемой»¹⁷.

Итак, на вершинах мистико-аскетического опыта, в приближении к обожению, происходит соединение тварных человеческих энергий с Божественной энергией, которое не сопровождается соединением по сущности. Заметим, однако, что *в рамках неоплатонического энергетизма, утверждающего взаимную принадлежность энергии и сущности, такое асимметричное соединение, ограниченное лишь энергией, заведомо невозможно!* Действительно, если бы каждая из двух соединяющихся энергий несла в себе соответствующую сущность и актуализовала ее, то соединение энергий с необходимостью влекло бы и соединение сущностей. Поэтому следует заключить, что хотя бы одна из этих энергий не обладает неоплатонической симметрической, обоюдной связью с сущностью. Выше, однако, мы уже выяснили, что для Божественной энергии имеет место именно такая обоюдная связь. Суммируя эти аргументы, мы получаем вывод: *если тварная человеческая энергия достигает соединения с нетварной Божественной энергией — что происходит, по православному учению, в исихастском опыте созерцания Фаворского Света, в синергии и обожении, — она более не может служить актуализации тварной человеческой сущности.* Тем самым, она освобождается от связи с ней и, обретая автономию от сущности, становится энергией некоего иного, нового рода: *деэссенциализованной энергией, не соответствующей понятию энергии у Плотина.*

Очевидна принципиальная важность этого вывода. Мы обнаружили конкретное и весьма существенное различие между неплатонической философией энергии и православным энергетизмом, и оно не может не сказываться в самых разных областях

¹⁷ John Meyendorff: Op. cit., p. 186.

православного богомыслия и миропонимания. (Ряд его следствий мы уже отмечали в других работах¹⁸.) Оно непосредственно коренится в различии эллинской и христианской онтологий, в утверждаемом христианством онтологическом разрыве меж тварным и Божественным бытием: ибо именно этот разрыв обуславливает неприобщаемость Божественной сущности. Тем не менее, оно не было открыто заявлено и выражено византийской мыслью. По логике идей, созданное этой мыслью учение о нетварных Божественных энергиях должно было быть продолжено и дополнено учением о тварных энергиях — но такое учение не было развито. Богатейшая антропология исихазма в подавляющей части осталась лишь *практической* антропологией, не будучи переведена в философский или богословский дискурс. Соответственно, не был явно раскрыт глубокий энергийный смысл исихастского пути, весьма отличный от энергийного аспекта неоплатонического пути восхождения-возврата души к Единому. Как ясно сейчас, этот смысл — именно в деэссенциализации: в благодатном претворении всего множества человеческих энергий — при восхождении по лестнице ступеней исихастской практики — в новую форму, которая уже не детерминируется тварной падшей сущностью и потому способна к соединению с Божественной энергией.

Итак, православный энергетизм, развитый поздневизантийской мыслью на базе исихастской аскетики, остался философски незавершенным, не разрешив, да почти и не поставив, проблему тварных энергий или, точнее, проблему особых свойств — и даже особой онтологии! — тварных энергий в духовной практике. За счет этого, он не выяснил до конца своих отношений с неоплатоническим энергетизмом, не уяснив всей глубины своих расхождений с ним. Не будем сейчас вдаваться в причины этого (хотя кроме внешней причины, крушения Византии, есть и иные, внутренние). Важней заметить, что оставшаяся недосказанность, непроясненность существенно отразилась на путях и судьбах Восточнохристианского дискурса. Главный текст Исихастского

¹⁸ См.: S. Khoruzhii. The idea of energy in the “Moscow School of Christian Neoplatonism” // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne / Hrsg. N. Franz, M. Hagemester, F. Haney. Fr.a.M., 2001, SS. 69–81; С.С. Хоружий. Имяславие и культура Серебряного века // *Он же*. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005, сс. 287–308.

Возрождения, *Триады* Паламы, был пронизательной и адекватной богословской транскрипцией исихастского опыта. Тем самым, он нес в себе и все отличия этого опыта — его энергетики, его динамики — от неоплатонического энергетизма: по сути и смыслу, *«Триады»* являли собой православный ответ на *«Энеады»*. Но он далеко не был *полной* транскрипцией богословского содержания этого опыта и вовсе не притязал быть транскрипцией его философского содержания. В итоге, ответ не был артикулирован со всею ясностью, до конца, — и следующие эпохи, утерев внутреннюю связь с опытом и разумом Исихастского Возрождения, пустились в импровизации, наудачу и наобум размещая энергетическое богословие в философском контексте¹⁹.

¹⁹ В этой связи стоит обратить внимание на статью о св. Феофане Никейском в нашем выпуске. Богословие Феофана не более чем одним поколением отделено от богословия Паламы, но мы уже можем заметить в нем симптомы наступающей дезориентации. Как излагается в статье, Феофан «творчески развивает» православно-исихастское учение о синергии и обождении, выдвигая собственную теорию о том, что Путь и опыт исихастского духовного восхождения, сравнительно с этапами, описанными в исихастской классике, включают еще некий высший этап, характеризующийся как «перихореза Бога и верных». Он совпадает уже с обождением в собственном смысле, совершенным соединением энергий человеческих и Божественных, и по отношению к нему синергия, сообразование и соработничество сих энергий, является лишь промежуточным, «средним» этапом. На первый взгляд, близко следуя речи об обождении у Паламы и Максима Исповедника, теория Феофана на поверку кардинально отходит от нее. Обождение — отнюдь не очередной этап аскетического Пути и опыта, но Телос всего Пути, отделенный от него онтологической дистанцией и потому в точном смысле *трансцендентный* опыту человека, доступный для опыта лишь в своих подступах, начатках, лишь «зерцалом в гадании». Предел же нашего опыта — именно синергия. То, что за нею следует, — принципиально за-опытно, вне-опытно, и речь о нем обязана строиться в ином способе, дискурсе. И когда Феофан, уничтожая онтологическую дистанцию, пристраивает обождение как лишнюю ступень к Лестнице, сливает его с аскетическим процессом, — речь его становится уже не речью опыта, как у исихастских учителей — тем самым, и не «богословием» в исихастском смысле — а всего лишь спекулятивным рассуждением, импровизацией, фантазией. Ясно также, что уничтожение онтологической дистанции неизбежно — какие бы ни делались декларации верности совсем недавнему догмату 1351 г. — влекло в сторону представлений о сущностной (а не только энергетической) связи Бога и мира — то есть к сближению с позициями богословского эссенциализма, томизма. В ряде пунктов такое сближение выходит у Феофана на поверхность — и в свете всего, мы распознаем в его мысли начало того движения, которое затем приведет уже

Другое следствие недосказанности касалось проблемы Ареопагитик. Позиции энергийного богословия, резюмированные в Томосе 1351 г., давали возможность существенного продвижения в этой больной проблеме христианской мысли, рожденной конфликтным сочетанием неоплатонического содержания с присвоенным высокопочитаемым именем. При учете того, что неоплатонический дискурс расходится с православным в речи о тварных энергиях, но не в речи об энергиях Божественных, можно было бы провести четкое размежевание с псевдо-Дионисием, точно выделив все пункты его концепций, чреватые языческим уклоном и требующие осторожного, корректирующего отношения (пример которого уже дал преп. Максим Исповедник). Но энергийное богословие не продвинулось до такого учета, и, вместо размежевания, проблема только усугубилась, включив в себя новую непростую тему *Ареопагит — Палама* (а также и *Ареопагит — Григорий Синаит*, как ярко показывает работа проф. Риго в нашем выпуске). По внутренней сути, псевдо-Дионисий чужд исихазму, и Палама не мог не ощущать трений и расхождений с ним в вопросах антропологии, как и в ряде других, связанных с Богочеловеческим отношением, — в частности, в проблеме путей Богопознания, апофазы и катафазы. Но по обстоятельствам, он не мог явно выражать этого расхождения. Двусмысленность сложившейся ситуации я описал в свое время так: «Для Паламы обманый авторитет Псевдо-Ареопагита постоянно затрудняет свободное выражение своей, т.е. аутентично исихастской и православной позиции, идущей сплошь и рядом вразрез с ареопаги-

к откровенному томизму Геннадия Схолария. Но богословские позиции томизма и православного энергетизма расходятся далеко, принципиально! Мы видим, как быстро в самой Византии переставали понимать Паламу, понимать, что главное в его мысли — ее строгая приверженность опыту, феноменологическая природа, и что именно осмысленный опыт заставлял его до последней йоты стоять на своем: да, дано человеку, твари, соединиться с Богом, со Христом в Духе, по энергии, и НЕ дано соединиться по сущности! Органическая и неразрывная, «Антеева» связь умозрения и опыта, которая обеспечила взлет Исихастского Возрождения, фатально уходила, утрачивалась. С ней утрачивалась и сама специфическая суть Восточнохристианского дискурса, отличавшая его от западной мысли; и православная мысль оказывалась обреченной уступить западным влияниям. И нам становится ясно, что спад Возрождения был вызван, увы, не только внешними причинами в лице захватчиков-османов...

товым неоплатонизмом. И тем не менее, неприятие одностороннего Дионисиева апофатизма у него четко и определенно»²⁰.

Задача полностью эксплицировать философские позиции православного энергетизма осталась нашему времени. Знамательно, что эта задача обращает к проблеме тварных энергий в исихастской практике — антропологической проблеме, выступающей как актуальная богословская проблема. Исследования исихазма оказываются тем полем, на котором осуществляется антропологический поворот богословской мысли, — поворот, признанный ключевой задачей христианского богословия наших дней. И здесь опыт древней подвижнической традиции вновь и по-новому выступает как общехристианское достояние.



²⁰ С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы, с. 257.

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS

Адалберто Майнард – монах Спасо-Преображенского монастыря в Бозе (Италия)

Калинин Федор Валериевич – главный редактор издательства Братства святителя Алексия (Москва)

Каллист (Уэр) – митрополит Диоклийский, доктор богословия (Оксфорд)

Лисовой Николай Николаевич – доктор исторических наук, профессор, сотрудник Института российской истории РАН

Макаров Дмитрий Игоревич – доктор философских наук, профессор Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Муравьев Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

Парамелль Жозеф, SJ – доктор философии, почетный профессор византийской литературы Практической школы высших исследований (Париж)

Риго Антонио – доктор философии, профессор Университета Ка-Фоскари (Венеция)

Тахиаос Антон-Эмил – доктор философии, профессор Фессалоникийского Университета

Хоружий Сергей Сергеевич – доктор физико-математических наук, профессор, директор Института синергийной антропологии, член редколлегии журнала

Шпидлик Томас, SJ – кардинал Римско-католической Церкви, доктор богословия (Рим)

Энцо Бьянки – настоятель Спасо-Преображенского монастыря в Бозе (Италия)

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
----------------	---

ПАНОРАМА СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

<i>Каллист Диоклийский</i> МОЛИТЬСЯ ТЕЛОМ: ИСИХАСТСКИЙ МЕТОД И ВНЕ-ХРИСТИАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	13
<i>Каллист Диоклийский</i> «ДЕЙСТВОВАТЬ В ПОКОЕ»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации	51
<i>Антонио Риго</i> Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит	72
<i>Дмитрий Макаров</i> Через свет Фаворский к божественной перихорезе: Основные моменты богословия обожения св. Феофана Никейского	117
<i>Антон-Эмил Тахиаос</i> Распространение исихазма в средневековой России	138
<i>Николай Лисовой</i> Святитель Феофан Затворник: Путь к спасению	156
<i>Энцо Бьянки</i> Свидетельство духовной традиции православия христианскому Западу. Международные конференции в Бозе (1993–2006 гг.)	205
<i>Адальберто Майнард</i> Исихазм как духовная жизнь: Заметки о значении международных конференций в Бозе для изучения исихазма (1993–2006)	223
<i>Фёдор Калинин</i> Исихазм в деятельности православного Братства святителя Алексия	245

ТРИ ОБЛИКА: ПАМЯТИ УШЕДШИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

ИРИНЕЙ ОСЭРР (1891–1978)

<i>Томас Шпидлик, SJ</i> Иринеи Осэрр, SJ (07.06.1891 — 05.12.1978)	267
Избранная библиография	275
<i>Иринеи Осэрр, SJ</i> Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника	277

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
-----------	---

PANORAMA DE LA RECHERCHE CONTEMPORAINE

<i>Kallistos de Diokleia</i> PRIER AVEC SON CORPS : LA MÉTHODE HÉSYCHASTE ET LES PARALLÈLES NON CHRÉTIENS	13
<i>Kallistos de Diokleia</i> AGIR DANS LA PAIX. INFLUENCE DE L'HÉSYCHASME BYZANTIN DU XIVÈ S. SUR LA CIVILISATION BYZANTINE ET LA CIVILISATION SLAVE	51
<i>Antonio Rigo</i> LA SPIRITUALITÉ BYZANTINE ET LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE	72
<i>Dmitri Makarov</i> PAR LA LUMIÈRE THABORIQUE VERS LA PÉRICHORÈSE DIVINE. ÉTAPES PRINCIPALES DE LA THÉOLOGIE DE LA DIVINISATION CHEZ SAINT THÉOPHANE DE NICÉE	117
<i>Antoine-Emile Tachiaos</i> LA DIFFUSION DE L'HÉSYCHASME DANS LA RUSSIE MÉDIÉVALE	138
<i>Nicolaï Lisovoï</i> L'ÉVÊQUE THÉOPHANE LE RECLUS : LA VOIE DU SALUT	156
<i>Enzo Bianchi</i> TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION SPIRITUELLE DE L'ORTHODOXIE DEVANT L'OCCIDENT CHRÉTIEN. COLLOQUES INTERNATIONAUX DE BOSE (1993-2006)	205
<i>Adalberto Mainardi</i> L'HÉSYCHASME COMME VIE SPIRITUELLE. NOTES SUR L'APPORT DES COLLOQUES INTERNATIONAUX DE BOSE À L'ÉTUDE DE L'HÉSYCHASME (1993-2006)	223
<i>Théodore Kalinine</i> L'HÉSYCHASME DANS L'ACTIVITÉ DE LA FRATERNITÉ SAINT ALEXIS DE MOSCOU	245

TROIS FIGURES : EN HOMMAGE A DES CHERCHEURS DISPARUS

IRÉNÉE HAUSHERR (1891–1978)

<i>Thomas Spidlik, SJ</i> IRÉNÉE HAUSHERR (7-6-1891 – 5-12-1978)	267
BIBLIOGRAPHIE CHOISIE	275
<i>Irénée Hausherr, SJ</i> LA THÉOLOGIE DU MONACHISME CHEZ SAINT JEAN CLIMAQUE	277

<i>ИРИНЕЙ ОСЭРР, SJ</i> О ДУХОВНОСТИ ИСИХАЗМА: СПОР БЕЗ ПРОТИВНИКА	307
МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК (1934–2003)	
<i>АЛЕКСЕЙ МУРАВЬЕВ</i> МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ (17.06.1934 — 21.11.2003)	323
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	338
<i>МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ</i> ГОМИЛИЯ ПЕТРА ИЕРУСАЛИМСКОГО (551 г.) И КОНЕЦ ПАЛЕСТИНСКОГО ОРИГЕНИЗМА	340
<i>МИШЕЛЬ ВАН ЭСБРУК, SJ</i> ПЕТР ИВЕР И ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ: ВОЗВРАЩАЯСЬ К ТЕЗИСУ ХОНИГМАНА	369
ДЖОРДЖ МЭЛОНИ (1924–2005) Подготовил о. Иоанн Збойовски (США)	
<i>СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ</i> ДУХОВНЫЙ ПУТЬ И ДУХОВНЫЙ ТРУД о. ГЕОРГИЯ МЭЛОНИ	383
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	391
<i>ДЖОРДЖ МЭЛОНИ, SJ</i> РУССКИЙ ИСИХАЗМ. ДУХОВНОСТЬ НИЛА СОРСКОГО (ФРАГМЕНТЫ)	394
<i>ДЖОРДЖ МЭЛОНИ, SJ</i> МИСТИКА СВ. ИСААКА СИРИНА (ФРАГМЕНТЫ)	421

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ: ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>ИОАНН ПУСТЫННИК</i> К ФЕОФИЛУ. ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВИЛА	445
<i>ЖОЗЕФ ПАРАМЕЛЛЬ, SJ</i> МЕЖДУ МЕССАЛИАНАМИ И ИСИХАСТАМИ: «ИОАНН ПУСТЫННИК»	462
<i>СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ</i> ИСИХАЗМ СЕГОДНЯ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДВИГ КАК ОБЩЕХРИСТИАНСКОЕ ДОСТОЯНИЕ	474
КОРОТКО ОБ АВТОРАХ	503

<i>Irénée Hausherr, SJ</i>	
A PROPOS DE SPIRITUALITÉ HÉSYCHASTE: CONTROVERSE SANS CONTRADICTEUR	307
MICHEL VAN ESBROECK (1934–2003)	
<i>Alexey Muraviev</i>	
MICHEL VAN ESBROECK, SJ (17.06.1934 — 21.11.2003)	323
BIBLIOGRAPHIE CHOISIE	338
<i>Michel van Esbroeck, SJ</i>	
L'HOMÉLIE DE PIERRE DE JÉRUSALEM ET LA FIN DE L'ORIGÉNISME PALESTINIEN EN 551	340
<i>Michel van Esbroeck, SJ</i>	
PIERRE L'IBÉRIQUE ET DENYS L'ARÉOPAGITE : RETOUR SUR LA THÈSE DE HONIGMANN	369
GEORGE MALONEY (1924–2005) PRÉPARÉ PAR LE P. JOHN ZBOYOVSKI (USA)	
<i>Serge Khorujii</i>	
ITINÉRAIRE SPIRITUEL ET ŒUVRE SPIRITUELLE DU P. GEORGE MALONEY	383
BIBLIOGRAPHIE CHOISIE	
<i>George Maloney, SJ</i>	
L'HÉSYCHASME RUSSE. LA SPIRITUALITÉ DE NIL SORSKI (EXTRAITS)	391
<i>George Maloney, SJ</i>	
LA MYSTIQUE DE SAINT ISAAC LE SYRIEN (EXTRAITS)	421
ÉTUDES DE SOURCES : UN TEXTE INÉDIT	
<i>Jean du Désert</i>	
A THÉOPHILE. EXPOSÉ DE LA RÈGLE	445
<i>Joseph Paramelle, SJ</i>	
ENTRE MESSALIENS ET HÉSYCHASTES : JEAN DU DÉSERT	462
<i>Serge Khorujii</i>	
L'HÉSYCHASME AUJOURD'HUI: L'ASCÈSE ORTHODOXE, BIEN COMMUN DE TOUTE LA CHRÉTIENTÉ	474
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS	503

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'histoire*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.